

شرح على المواقف
لعضد الدين الايجي

السيد الشريف الجرجاني

شرح على المواقف لعضد الدين الايجي، تأليف الجرجاني، علي بن محمد ـ ٨١٦هـ. كتبه محمد بن خضر بن يوسف ٨٥٤هـ

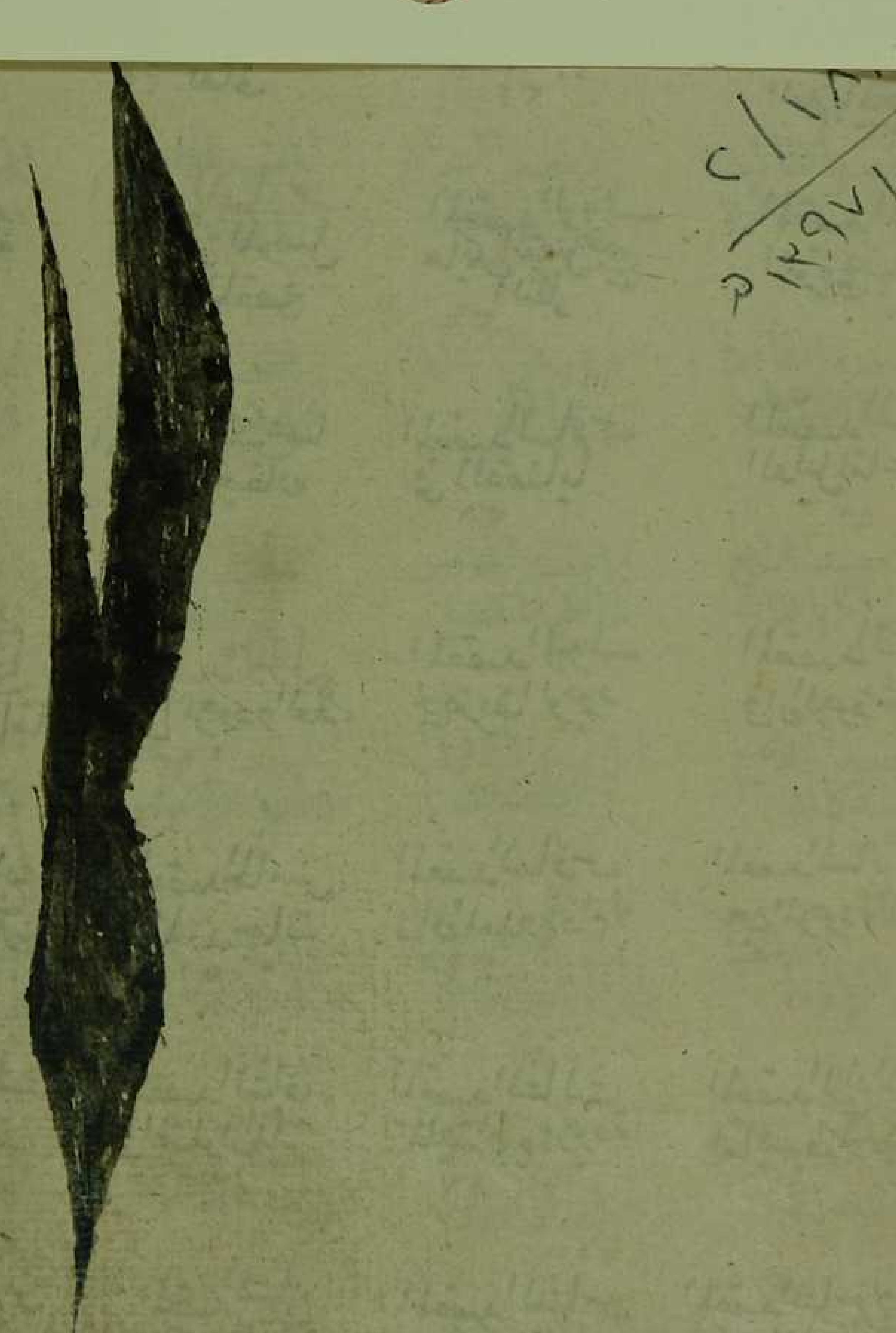
٣٠٧ ق ٢٩ س ٢٧×١٨ سم

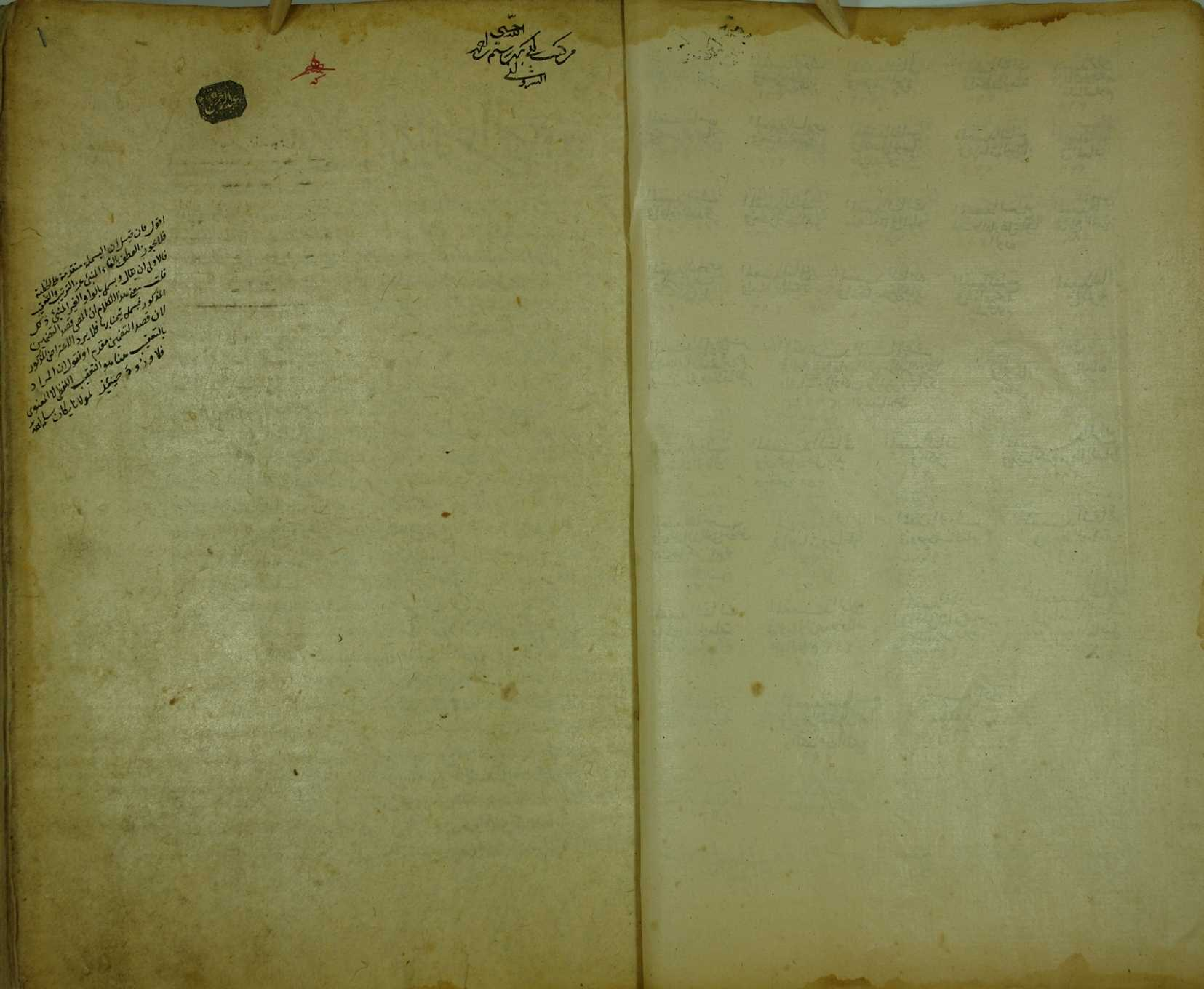
نسخة حسنة، خطها تعليق، طبع.

الاعلام ٥: ١٥٩، معجم المطبوعات ١: ٦٧٩

١ـ أصول الدين أ ـ المؤلف ب ـ الناسخ ج ـ تاريخ النسخ د ـ شرح السيد على المواقف هـ ـ شرح المواقف العضديه.







بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

متن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال الحمد لله العلي شانه
امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة
نقصان الجلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في
الآفاق والانفس تجتليها بصائر اولي الابصار وتشاهدها اسرارا تضيق عن تصويرها نطاق الاظهار
القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما
يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء الشامل طوله فضله
ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله الذي خلق سبع سموات
من افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن
اي مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات
وما يعلم جنود ربك الا هو وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا
بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الامر اي حكمه او تدبيره يتنزل الامر بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى ببالغ
حكمته التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي بالقوة المستعد بها
لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى
عقلا بالملكة وامهلهم جعلهم امهالا وفي نسخة الاصل واملهم بتاويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء
في مدارج الكمال وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى مشاهير النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم يكرر
مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل ملكة استحضار ما متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو
وان كان متاخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو
ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا
هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يتجلى لمحات
منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلي
الذي هو المهلة والمراد به انه امرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته واطوارها
وفي قوله ليفوز بهم اي التفكر والتدبر فيهما مع ما فيه من نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال
عليها بالممكنات في قوله العلي شانه وما يعقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث
من صانع قديم لا اول له اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل او دار قيوم قايم بنفسه مقيم
لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه واحد في صفاته الالوهية لا
شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا كان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له
من صاحبة او ولد او العدم مجانسة صمد سيد تقصده في الحوائج من صمد قصد اي قصد منزه عن الاشباه المشاركة له

في صفاته والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله
عظمته مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه
فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما سيأتي من ان المقتضي للعلم خصوصية ذاته والمصحح
للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب اقل قليل هو مثل في القلة فكيف الزايد المشتمل عليه
قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها
على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا احتذاء يقال اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا اي ابتدا
يفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجز الباري او نقصه
تفرد بمتقنات الافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد
على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على علية اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير الى قوله تعالى
صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات
والتبرء عن النقائص ازلي هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكر مع الاستغناء
عنه بقديم ليقارنه لفظ ابدي فانهما يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريق الاستيناف بصيغة
الفعل توحد بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزايدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي توحد
بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اي حكم على ما عداه بالعدم والفناء هو العدم الطاري
على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما يذكر من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكر ما يجمع
الافعال لمناسبتها اياها كما يحيي ويميت من الاباده بيع الاملاك ويبدي ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك
على وفق مشيته لا يجب عليه شيء من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون
العقل حاكما باطل كما ستعرفه له الخلق والامر له الايجاد وله الحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته
ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت
علة للفعل يستلزم نقصانا في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله لانها مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال في الازل اشار به الى القضاء
الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر
وعلى آخرها الذي ينقضي فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث
النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها هنا سوى الامر بالتفكر الذي
ذكر فيما سبق ولا يبعد حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المص والرسول نبي
معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم اي للانبياء
والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزا لاعجازه
الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى

غلب ضوء ضوء الكواكب ليدعوهم بتسكين الواو الى تنزيهه عن النقايص وتوحيده عن الشركاء وخص
التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه ويامروهم بمعرفتهم بمعرفة وجوده وتعظيمه باثبات
الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا
احكامه المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعد بنعيم المقيم ووعيد
بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل واهل من نشا على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة في
ترك الاعمال والايمان ايضا ختمهم باجلهم قدرا مرتبة وشرفا والهمهم برا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى واشرفهم
نسبا فان الله تعالى اصطفاه من اشرف القبايل كما نطق به الحديث المشهور واذكاهم مغرسا مكان غرسه واطيبهم
منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة من حتد بالمكان اذا اقام به والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله فان
الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهي
ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طرد واعنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها
واحبها الى رسول الله صلعم لقوله عم ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله لقوله عم انك لخير ارض الله
واحب ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شريعته اقوم واعدل
لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع
الحائضة في بيت واحد وتعيين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين
النصارى من مباشرات النجاسات ومباشرة الحيض وتعيين العفو في القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط
كالوسط بمعنى الافضل كذلك جعلناكم امة وسطا واسلمهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس
مباركا واشرف ما استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عم اشدهم واقويهم في العصمة لان
الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يامره الا بخير واكرمهم حكمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها واعزهم
فانه حفظ بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالغا في العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر
في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر الى العرب والعجم وقيل الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة
يقال شفعته اي قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني عم بابي القاسم لان القاسم اكبر اولاده واما
لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاباء مبالغة في مبلغ النسبة وانزل معه عطف على
ختمهم واسناده الى الظاهر من آيته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان
كتابا عربيا مبينا اي ظاهرا اعجازه او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم
عليهم نعمة ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا
عربيا كاملا جامعا للمنافع لا يحصى قرانا ومقروا قديما لانه كلام تعالى من صفاته لا مجال للحدوث فيها ذا غايات

من اواخر السور ومواقف من فواصل الآيات محفوظا في القلوب ويروى في الصدور ومقروا بالالسن مكتوبا
في المصاحف وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه مثل العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث
قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ المقروء المكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب
الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الات القراءة
واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قايم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل
انه غلط من الناقل منشاءه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما
بعد ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه
خص هاتين الجهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا من قدامه او من خلفه ولا ينطرق اليه نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد
زمانه عم وذلك لانقطاع الوحي بعده وتقرر احكامه الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان يبدل كلماته عن
مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية او وصفه بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد
ما انزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف
اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون وكما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا
انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا
يفضي بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم ونحى اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر اذ قد نزل فيه وسيجنبها
الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى ان انعقاد امامته بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم
فانه عم جعله خليفة في اقامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين احكمها ومهد بسطها ووطاها من ذلك
تصلبه في دفع مانعي الزكوة معللين بان صلوته عم كانت سكنا لهم دون صلوته ودفع مبانيه وشيد
يقال شيد البناء طوله واقام الاود وتق الفتق الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم
الشعث يقال لم الله شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من امره وسد الثلمة للخلل فقام قيام الانبياء بامر دينهم
ودنياهم الايد بوزن السيد هو القوي وجلب المصالح جذبها ودرا المفاسد دفعها الاولاهم واحزامهم
وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى
اثره وهو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشي والشرم وسيرته طريقته فجروا قفهار العتاة الجبابرة جمع العاتي وهو المتجاوز
للحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب
خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاء وابدينه الآفاق واشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المشارق
والمغارب بالمشارق بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا
الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات والبواطن
من الزيغ وهو الميل الى العقايد الزايفة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي
سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافي تماثل سابق بلائه سابق منعته وعنايته في ازهاق الباطل
وافنائه وتضاهي تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته في اظهار الحق واعلائه وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ما طلع

نجم وهوى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه من اوطانه او نصر واوى في
مكانه وسلم عليه وعلى اله واصحابه تسليما كثيرا وبعد فشرع في تبيين الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع
يعني ان كماله بعد تحصيله وتكمله نوعا هو نوع المسمى بالكمال الاول على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور اثاره المقصودة
منه ويسمى هذا الكمال بالكمال الثاني واشار الى انه قسمان احدهما صفات تخصه قايمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا
والثاني اثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة فيختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضيا للسيف
ويجب زيادته وذلك المذكور اعني الكمال الثاني ونقصانه بتفضل بعض افراده اي افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد
منهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد الف بواحد بل بعد احدهم سما والاخر ارضا الناس ارض
بكل ارض وانت من فوقهم سما واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل مصنوعاتها المستتبعة لخواصها
واثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك لساير الاجسام في الحصول في الحيز والمكان والفضا
الخالي عن التحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنما وللحيوانات العجم في حيوته بالحاسة وحركته بالارادة واحساس
ومن الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالات له من حيث انه انسان وانما هي كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي
او للحيوان وانما تميز الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكرنا اعطي من القوة النطقية التي هي كماله الاول المميز
اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي استعداده لادراك المعقولات
والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
واهلية النظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال وعلمه بما امكن واستحال فاذا الكمال الاشرف الاعلى انما هو بتعقل
المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا
لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته به والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة
فلذلك اي فلتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل زمرا فرقا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم زبرا بفتح الباء جمع زبرة وهي
القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اخذ وامر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا
متفاوتة دايرا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية الجيوب واصول
متشابكة العروق وتفاوتت عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم في الترقي الى مراتبها الى ان قال
ابن عباس رض في رجالهم انها خمسماية درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج مسيرة خمسماية عام والمراد تصوير الكثرة
لا الحصر فمن العدد وقال بعض اكابر الايمة واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى
الخبر المشهور والحديث الماثور المروي من انزل الحديث اذا ذكره عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان للخبر
وقوله يعني اي يريد الرسول عم باختلاف امته اختلاف هممهم في العلوم مقول لكل البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف
اعني قوله فهمة واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقايد فينتظم بهما امر المعاد وقانون
العدل المقيم للنوع كما اختلف هم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش
المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من
تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الغاية فيه اتم هذا كما ذكره وان ارفع العلوم

رتبة

رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها غاية واجديها عايدة واحريها اي اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر
عليها يقال القى عليه شراشره اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة وادآب
النفس اتعابها فيها وتعويدها بها وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية
وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات
العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات النبوة التي
هي اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرايع والاحكام اي على علم الكلام بناء العلوم
الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى
في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب للهدى والنجاة في الدنيا
والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اي امرا منسيا
قد القي وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام
بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على التدرج قال وقيل بما فعلان والمحققان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل
نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار في رواية فوجب علينا ان
نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الي من
الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء للعليل بامراض الاهواء في الاراء او رواء اي ري او ازواء للغليل
لحرارة العطش لفقد المطالب الاعتقادية والتشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب
وبكسر الراء جمع ريان وبضمها المنظر الحسن سيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة حالية اعني قوله والهمة قاصرة ما ولة
بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فيصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه
اللفظ بظاهره اي انتفى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان
هذا الانتفاء اقوى والرغبات في تعلمه فاترة والدواعي اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه بين ما اجمله من
حال تلك الكتب بقوله فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام باختصارها المخل ومطولاتها مع الاسئام لما فيها من الاسهاب
الممل مدهشة للافهام في الوصول الى حقايق المسايل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال
منهم من كشف عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها عنها ولكنه قنع من دلايله بالاقتناع بما يفيد
الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلايل لكن لم يلحظ المقاصد بنظر اليه بموخر عينيه من مكان بعيد فلم يشهدها
ولم يحددها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت اليها طوايف من الناس واشتغلوا عليها والاقوال التي
صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع عطف على نقل في وجوه الاستدلال وتكثير السوال والجواب ولا يبالي الى ما يئال
اي الى اي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالطات يشبهها
يغلطنها لترويج رايه ولا يدري ان النقاد من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر في مقدمة ويختار منها من
المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي اليه بادي رايه اي اوله بلا امعان تامل ويبني عليه مطالبه وربما يرجح ويحمل بعضها
بعض تلك المقدمات على بعض بالابطال وينظر الى المقاصد بسبب الاختلال ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط في العبارة



والتكرار في المعنى ليطن به انه بحر زخار كثير الماء متواج من زخر امتد وارتفع ومنهم كحاطب ليل لكن يجمع الحطب بالليل
فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان
يعني يجالب العسكر بابه بضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجعل
من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا لا يعرف الغث ما اخذ ام سمين وسخيف اى رقيق ركيك ما الغاه ما وجده
ام متين اى قوى فصار جميع ما ذكر باعثا له على تاليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدانى اى ساقنى وبعثنى الحرص
العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق فيه ارب حاجة الى ان كتبت هذا اشار به الى كتابه كتابا
مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجاز اودعته اودعت فيه لب الالباب خلاصة
العقول وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب
الاعتقادية وتركت الحجج تتبختر تتمايل في مشيها كالمتبذل بحاله اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتتحاقر
افتضاحا كالذى ظهرت معايبه وانكشفت سوآته وبهت في النقد والتزييف للدلايل والهدم والترصيف
اى الاحكام للقواعد على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر تهدى الى مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة
على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت في القصيدة
تشبيها لها على قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء الى المصادر
مواضع الخروج من صدر اذا رجع وانامل في المخارج قبل ان اضع قدمى في المداخل ثم ارجع القهقرى اى الرجوع الى خلف
اتامل فيما قدمت هل فيه من قصور فازيله واتمه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فطور اى شق فاسده واصلحه
حافظا حال من فاعل كتبت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع التى ينبغى
ان يحافظ عليها رامزا مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها في مقام الرمز والاشباع فلقد بالغ في تحرير
كتابه وتنقيح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين
مجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اى لا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره
اوايله واواخره متشابها سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثهن اى لم يمسهن
قبلهم انس ولا جان وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل راى ادير واردد قداحى كما يفعله اليائس حال
تكفى في الميسر واؤامر نفسى من المؤامرة وهى المشاورة كان كلا من المتشاورين يامر صاحبه بما يراه واشاور
ذوى النهى جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء من اصدقائى مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن
جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل وما عطف عليه اى فيمن ازفها
اليه يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها ويغلى مهرها حتى اتيحت موقف من عند
الله مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر متشرف
الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصر فيها بالحجة والبرهان
ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم يمض لحجة حق كما قيل مخراق لاعب
وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الراى وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن

من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازى لا يحاذى ولا يقابل باجد وهو
غنى من ان يباهى غيره ويفاخر واجل من ان يباهى والمغايرة اجل من متعلق المباهاة اى مما يمكن ان يتعلق به فلا
يتصور ان يفاخر احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس اى حفظ وضبط العباد شانا تمييز عن النسبة
في اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واتمهم راحة وبنانا يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا واشجعهم جاشا هو بالهمزة
رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اى يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا و
اروعهم سيفا وسنانا يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعز
انصارا واعوانا واجمعهم للفضايل النفسية التى اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة الانسية من
شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين ارادت ان تنعدم رفع
رايات المعالى اوان زمان نامت قاربت الانتكاس الانقلاب على رؤسها وجدد مكارم الشريعة الفضايل
التى دعى اليها الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد وقد آذنت اعلمت بالاندراس بالانمحاء محى رسما كل
الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحق لا زالت الافلاك متتابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه
هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع باطلق لسان
وارق جنان اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة ان يديم
ايام دولته ويمتعه بما خوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب بما خوله الابقين ذكرا جميلا في هذه الدار
واجرا جزيلا في دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه
اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من
الاقسام الثلثة للموجود وهو الموقف الثانى في الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو
الموقف الثالث في الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار
ارسال الرسل وبعثة الانبياء عم وهو الموقف السادس في السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس
في الالهيات والوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها
والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل
باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في
زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض
متوقف على وجوده

الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد ستة المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل

علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب تقديم انه لا بد منه عقلا بل
اريد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاخلق في طريق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا الاول تعريفه
اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله دائما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه
سواء كان حد المفهوم اسمه او رسمه فقد احاط بجميع احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه الخلاف ما اذا تصوره
بغيره فانه وان فرض انه يمكنه طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء من العماية بمعنى الباطل او سلك اى خبط خبط عشواء وهى الناقة التى

لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم بامور يقتدر معه
اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دايميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقايد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد
الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى ارتفاع الموانع وههنا ابحاث الاول انه اراد
بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقايد ودلايلها على ما صرح به الثاني انه ان اريد
الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة اللازمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقايد مع
ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دايما هذا العلم
دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلايل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع
يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقايد والمتبادر من هذا
الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دايما على جميع
العقايد بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل
غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات
العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقايد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت
مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا
عن علم الكلام ثمرة له ولا تشك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية وان سلم
وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك
في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قضية المخطي ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقايد
غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج الحد وعن الحد الخامس
ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اي
معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام
الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى
اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب
والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون في الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد
بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام
لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقايد فانها مضبوطة
لا تتزايد فيها انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع
شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطا فان الخصم كالمعتزلة وان
خطاناه في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه
الذي يقتدر معه على اثبات عقايده الباطلة من علم الكلام المقصد الثاني موضوعه المقصد
الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعيته ليمتاز

العلم

العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به اي بالموضوع يتمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية
في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقايق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقايق واحوالها
متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة
متمايزة فتصدى لذلك الاوايل فميزوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة
او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك
الشيء او الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طايفة من الاحوال
متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طايفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة
في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل
مسئلة علما براسه ويفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسايل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت
متناسبة او لا علما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات
بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم
فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم وهو اي موضوع الكلام
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسايل هذا العلم اما
عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف
عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات
المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم
المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان
حكم عليه بما هو وسيلة اليه تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية
المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية
او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا وان اريد
ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه في علم تقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في
موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة
لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته
لاثبات عقيدة وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الآخرة
كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب
والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا كانت
من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيره اي عن غير ما ذكرت
من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالهما لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يدرج في البحث

عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجواهر لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث انما يورد في
هذا العلم على سبيل المبادئية لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس كل البحث من
الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان فلا بد من بيانه في علم فان بين
في هذا العلم فهو من مسائله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون
بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة
اخرى كما سيأتي او في علم آخر اي وان بين في علم آخر كان ثم علم اعلى منه اي من علم الكلام يبين مباديه فيه شرعي
اذ لا يجوز ان يبين مباديه في علم اعلى غير شرعي والا الاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي
والتالي اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا وللقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد يبين وان كان على
قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يبين فيه مبادي علم الكلام او احتياجه في مباديه الى علم غير
شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان
موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطالب المبين في العلم اثبات الاعراض لموضوعه ولا شك انه متوقف على
وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي
هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا يتجزو اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها
فلا يكون عرضا ذاتيا لشي منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شي قطعا وربما يقال لما امتاز
الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن واحد فيطلب اثباته
مع اثباتها في علم واحد فليتم اذا كان موضوع بذاته تم اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان
اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا اولا فان اثبات وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم
موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان يمنع كون
اثباته بينا وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني
فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال
الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا
كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما ينكر
ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية
الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نعني بانيتها سوى حملها على غيرها ايجابا فتدبر وقيل هو اي موضوع
الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو هو غير مقيد بشي والقائل طائفة منهم حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن
الالهي الذي يشاركه في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون
الاسلام بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه بحث اما على القول الاول نظر من وجهين
الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج
اي يبحث فيه عن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا

كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا او ينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية
كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال
النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك
ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل
الكلامية او المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط
ورد عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اي علم الكلام عما ليس بعلم
الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا
الزعم منه باطل قطعا لان المخطي من ارباب علم الكلام وما بدله من مسائل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطي كالمجسمة
المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد
يجاب عنه بان المراد بكون المباحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة من الكتاب والسنة وما نسب
اليهما فيتناول الكل وللقائل ان يقول ان لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف
تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض
المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم المقصد الثالث فايدته وانما وجب تقديم فايدة
العلم الذي يراد ان يشرع فيه قطعا وذلك لظهور انه لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع
فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقد بل ما هو فايدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا وان ازداد
عطف على دخل رغبته فيه اذا كان العلم مهما للطالب بسبب فايدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله
بحسب تلك الغاية وهي اي فايدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض
التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء الموقنين بالذكر
مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على
تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام
وهو حفظ قواعد الدين وهي عقايده عن ان تزلزلها شبهة المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبتني عليه العلوم
الشرعية اي يبتني عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع حي
عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على
علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس
بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم من الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما
في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته
في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه
وغاية ذلك كله والغاية التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهي اليها هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز

مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اى شرفه وانما وجب تقدم
مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه من الجد والاعتناء في
اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اى موضوع علم الكلام وهو المعلوم اتم الامور
واعلاها فيتناول اشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف
كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مفيد لحيثية تنبى عن شرفه ايضا وغايته اعنى تلك السعادة المترتبة على الامور
التى هى اشرف الغايات واجداها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اى بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها صريح
العقل بلا شائبة من الوهم وقد تايدت تلك الدلائل بالنقل وهى اى شهادة العقل لها بصحتها مع تايدها بالنقل هى الغاية
في الوثاقة اذ لا تبقى شبهة في صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل
اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من الوهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة
في شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته ودلائله هى جهات شرف العلم لا تعدوها اى لا تتجاوزها وجهات الشرف على
الذى ذكرناه واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب
جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تاخر والموجود في كثير
من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه لينبه الطالب على
ما يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال التى هى المقاصد لان لكل علم مدون له مسائل هى
المقاصد الاصلية فيه وهى حقيقته ومباد اما تصورية او تصديقية هى وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه
لشدة الحاجة اليه واما عد موضوعه جزءا ثالثا منه فيعلم ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية وكونه موضوعا له
من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعنى وجوده من المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة
كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهى اى مسائل الكلام كل حكم نظرى جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة
في العلم واما الطرفان فمن المبادى التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية
فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاء ما او لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظرى على المسائل نظرا الى مآل
معناه كانه قال وهى الاحكام النظرية لمعلوم هو اى ذلك الحكم النظرى من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شىء
منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وهو اى الكلام العلم الاعلى اليه ينتهى العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها
وحيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعى وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا
لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل
به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول
العقائد والمباحث النظرية التى يتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار
صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه اذ ليس له مباد تبين في
علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهى اى فتلك المبادى المبينة فيه مسائل
من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا يتوقف تلك المبادى عليها اى على المسائل الاخر لئلا يلزم الدور وبما قررناه تبين

كك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان يكون مبادى اعلى علوم الشرع مبينة في علم
غير شرعى ويحتاج لذلك اليه مما لا يجترئ عليه الا فلسفى او متفلسف يلحظ من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك
باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يعتد به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات
العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب فمنها اى من الكلام
يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيرها اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها
وليس ينفذ فيه حكم شىء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام
فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى الى الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم المقصد
السادس تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذى يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله يفضى
بالطالب مع ما سبق الى كمال استبصار في شانه انما سمى الكلام الكلام اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة يعنى ان لهم علما نافعا في علومهم
سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية
والخدمة ومن ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق
الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها او لان ابوابه عنونت اولا اى في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغير
العنوان بقى ذلك الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام يعنى قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه وسبب ايضا للتدوين حتى كثر فيه
اى في حكم الكلام انه قديم او حادث التناحر اى التقاتل والسفك اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على
الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية للشىء باسم اشهر
اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة
على النطق في العقليات والمخاصمات المرصد الثانى في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم
الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه
الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال
النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا فهذه المباحث يتوصل الى
اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف
عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علم كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه
المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثمان قواعد متضمنة لجميع مسائل
الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه
اى في العلم المطلق ثلث مذاهب المذهب الاول انه ضرورى تصور ماهيته بالكنه واختاره الامام الرازى لوجهين
الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده اى بانه موجود ضرورى اى حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق
بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتى للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا
حصل العلم الخاص الذى هو الكل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضرورى اولى بان يكون
ضروريا فالعلم المطلق ضرورى وهو المطلوب والجواب عنه ان الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل

لكل احد بلا نظر وهو ان حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوري وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة
ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستانف اليها فلا يكون حصولها عين
تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن
ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا
بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك
انه عالم بذلك وتصور العلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي
اولى ان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته ولا بداهة شيء
منهما فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال
ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر
في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا يخلو عنه البله والصبيان الذين لا يتاتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية
بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان
كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته
مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن
النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما
بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر بل مع الجهل بحقيقة
الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب تعالى ليس جسما وانه ليس في جهة اولا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار امر عام عارض
لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا
ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو
باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على
معلومية الآخر وهذه الحجة على تقدير صحتها حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة
فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه كسبيا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره
بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس
يعلمون اشياء كثيرة وليسوا متصورين حقيقة العلم المطلق والذي نحاول ان نعلمه اي نطلب ان نحصل على ذلك
التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان تكون حقيقة العلم هو موقوفا على حصول علم جزئي متعلق
بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك العلم الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض
جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق
بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة
علم جزئي قايم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قايمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة
وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على ماهيته

في ضمنه قايمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية
العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا
مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان ترتسم بمثالها
وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو
المطابق لتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو
نظري ولكن يعسر تحديده وربما اشعرا بالدليل الثاني اذ انما قال ربما لان النصرة به تخيلية الاترى انه ان تم دل على امتناع
التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء قال الطريق في معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان نميزه عما يلتبس به
من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت
او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن
الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك
البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال
ان افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعني ههنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة ماهية
العلم لان تحصيل المعرفة لشيء لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الغزالي صرح
في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء
بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يتعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان
الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق
لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول
لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد
لدفعه عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن
ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا ولا يدخل فيه ويرد عليهم اي على اصحاب هذا
التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب
بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر
لبداهة العقل لان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما
المستحيل معلوما بوجه ما وهو مناقض لكلامه ايضا لان هذا اي الكلام تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم
فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا وقد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم
عن تعريفهم وكونه ليس بشيء معناه انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي ابي بكر الباقلاني
انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه معرفا بان الله تعالى عالم اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا
لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على المشتق منه
مع زيادة وايضا فعلى ما هو به قيد زايد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة

الثالث للشيخ اى لحسن الاشعرى تعالى تعالى بالقياس الى المحل هو الذى يوجب كون من قام به عالما او هو الذى يوجب
لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد فقيه دور ظاهر لاخذ العالم فى تعريف العلم وقال اخرى بالعقيل الى متعلق
العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم فى الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقى هو
اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل فى الحدود فان اجيب بانه بهار شاع فى معنى العلم تلك العام يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه
لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعنى ان قوله على ما هو به زايد فان المعلوم
لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اى احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل
بالصحة فهو باطل قطعا او اراد ماله دخل فيها فيدخل القدرة فى الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له فى صحة الاتقان على رأينا
فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالبارى وبالمستحيل
فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد
ما يصح به الاتقان فى الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة من هذه
العبارات المذكورة نحو تبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور والتبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء
فيخرج عنه علمه تع او اثباته اى اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده
مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شئ منهما وقد
يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه او الثقة بانه اى المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور
وانه يوجب كون البارى تع واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازى انه
اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير انه
يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم
يقال مثلا فى الاعراض علمت معنى المثلث وفى الجواهر علمت حقيقة الانسان او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية
والثانى من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشئ كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما
فى العقل اى عندهم ليتناول ادراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك
بفتح الراء فى نفس المدرك بكسرها وهو اى كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبنى على الوجود الذهنى وسيجئ
عنه اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اى ما ذكروه فى تعريف العلم يتناول الظن والجهل
المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال
اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع
كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم
واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اى لا مضايقة ولا منازعة فى الاصطلاح بل لكل احد ان
يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب السابع وهو المختار من
تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل فيغيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقينى انه صفة اى امر قائم بغيره توجب
تلك الصفة لمحلها وموصوفها تميزا خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغيرها

النفسانية

النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز
عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على
قياس ما تقدم وتوجب لها تميزا لمدركاتها عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها
بين المعانى اى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات من الحواس فانها توجب
تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج
الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع
فى المستقبل صاحبه على ما فى الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا
للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة
انما هو له للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشئ يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض
وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان
لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ وح
يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا تمانع
الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط
التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجاز على
التاويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا
فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان والعلم تصوره
به والخطاء انما هو فى حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا
كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال واورد على
الحد المختار العلوم العادية وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب
الآن ذهبا فانها تحتمل النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة
فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية
والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل
انهما متخالفة الماهية وما تركب منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل
لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان يقال احتمال
العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور
العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اى فى العلم
العادى للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه
والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن او فى الآل كما فى الجهل

المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف في التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا
الاحتمال الثاني المغاير للاول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النقض فيه وانه ممنوع لثبوته
في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منهما والمعاني خصصت
بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس
الظاهرة لانه يفيد تمييزا في الامور العينية ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل
العلم كالحاسباني يطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار
ويقول بين المعاني الكلية ومن الزيادة مع الغنى عنها يخل بالطرد اي طرد للحد في جميع افراد المحدود وجريانه
فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ يخرج به عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم
بالآمنا ولذاتنا وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس
التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كالحاسباني حده بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض واعلم ان
احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود
والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة
ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد
المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة المرصد
الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات
ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما
لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لكن
يحكم بأحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان من كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق
والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتاخرين لا نفس الحكم كما هو
مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول ان جعل
الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست
بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات
التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج
وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو
نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا
وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت
نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت في تلك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم
اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا
وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور المقصد الثاني العلم

الحادث

١١

الحادث قيد بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضروري ولا كسبي منقسم الى ضروري وكسبي
فالضروري قال القاضي ابو بكر في تعريفه هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم
بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم
والغفلة واو روانه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اي الاحساس والوجدان وسائر
ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا اوليا ولا بعد
حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف
منفية فانك اذا قلت فلان لا يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري
ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما
انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدور الكان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف
فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيد بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به
امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور
الانفكاك اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب
هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم
القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما
النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق وان لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس
الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت
وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس
الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير
غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره كتصور الكل وتصور ما
فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة
واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ومعنى عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انهما حال لو قدر انتفاء الآفات
واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم نقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قاله
بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم نقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل
في التعريف بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة
والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام
والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم
كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور فهو اي النظري عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه

النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن برهن جواز الكسب بغير بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق
آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من
الفريقين المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض
تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا فكر منه ولا نظر فيه واذ لولاه اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور او
التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل
مستندا الى تصور او تصديق اخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد
في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا يتناهى وهما يمنعان الاكتساب لانهما باطلان يمتنعان كما سيأتي فما يتوقف
عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا
فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرتم من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان
لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظر اخر
فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا لا يتم لجميع مقدماته لان كونه تاما
كذلك مستلزم المحال المذكور لانا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك
التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا
معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اي اعترف
بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا تكون معلومة
عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي
واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر
وهو المطلوب من نحو ما مطلقا اي بجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان منع
الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماته يتجه عليه منع المعلومية اذ لم
يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما تقوم حجة على من اعترف
بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا ابتنا ان الكل من كل منهما
ليس كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء فله ان يقول امتناع
كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم
ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح
والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه
المسئلة وهي اي تلك المذاهب بتأويل الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس من اصحابنا
وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا ولو لا فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف بعض
من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا
تاثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة

لامايو

لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة
منها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها
ضرورية وقال ناقض اراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا
موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وفرقة تمنع ذلك اي توقفه على النظر وهو لا ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم
لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا انه اي العلم الحاصل
بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير بل يخلق الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق
جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول
بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام
النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي
لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف
على نظر فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا
كسب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه لوجهين
الاول ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة
او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه
النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري
فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون
وجه ولم يتبين بما ذكر ان هذا القسم يمتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول
مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه
بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلثة ان يقال لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول
مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول المطلق ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته
او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه
المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة
له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بانها شيء له الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة
مخصوصة هي مبدأ الامور المذكورة صفاته فنطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لنتصور بكنهها او بوجه اتم
مما ذكروا ان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول
امرا ثالثا هو المطلوب يقوم ان اي الوجهان به وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه
خرازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في
دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف
للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه

مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله و هذا معنى قولنا المجهول هو الزات اى ذات المط و عينه ولابد هناك ايضا
من ان يكون امرما صادق عليه معلوما لنا ليصح توجهنا اليه و طلبنا اياه و هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات
الزات اى بعض اعتبارات ذات المط الذى هو المجهول والاخفا هو انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا
حتى يتصور ان يكون المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو
وقد يطلب وجه من وجوهه و قد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقرير الاخير يثبت امور
ثلثة مفهوم الانسان الذى هو المط و وجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا و وجهه المعلوم الذى به امكن
طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول و هو ذات المط فليس
لنا الا ذات المط المجهول و بعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث
الزاما للامام بما ذكره فى مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من
وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شيء واحد
ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى فانه قد اعترف هناك بان الشيء المعلوم من وجه المجهول من وجه يغاير
الوجهين فالزم مهنا بان المط التصورى ليس احد الوجهين بل الشيء الذى له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان
هذا المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المط المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال
بعض المتاخرين و هو المولى شرف الدين المراغى ان منع الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا
مقسما من منفصلة ذات جزءين ومن حمليتين هكذا المطلوب التصورى اما مشعور به واما غير مشعور به
وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصورى يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج
انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على
الصدق اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل منهما ينافى الاخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه
فهو غير مشعور به و هذا العكس ينعكس بعكس المستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه و هذا اخص من
نقيض الثانى فينافيه وكذا الثانى ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا
العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه و هو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم
كل منهما منافيا للاخر امتنع تصور اجتماعهما صدقا واجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض
نعم فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريق القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب
بتغيير الموضوع فيها بالتصور اخرى اى نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به
وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل
ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به
لا يمتنع طلبه و هذا لا ينافى الحملية الثانية لان موضوعها اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز
ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوى لعكس
نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه و موضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى ولا منافاة

بينها

بينها الوجه الثانى من متمسك الامام فى امتناع كسبية التصورات ان يقال الماهية اى المفهوم التصورى ان
عرفت وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه
او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف
الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بداهة واما الثانى فلان جميع
الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان
عرفها فاما لانها لا تعرف بالتحقيق من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل والخارج
اى وعرف الجزء الخارج هو منه وسيبطل فى هذا المحذوران انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه
الماهية وهو ممنوع والاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلابد ان يعرف جزءا منها وذلك الجزء اما النفس فيكون
معرفا للنفس واما غيره فيكون التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج
لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك
الاختصاص الشمولى يتوقف على تصورها وانه دور ولتوقف تصور الماهية على تعريف الخارج اياها كما مر وتوقف
تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه محال لاستحالة احاطة
الذهن بما لا يتناهى مفصلا واجاب عنه بعض المتاخرين يعنى صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس
نفسها اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء
على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا فى دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء
فاما معها اى فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلابد هناك من امر اخر معتبر فى
ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هذا خلف او دونها اى او ان يكون تحصلها بدون الاجزاء وهو مع قطع النظر عنها فلا تكون
اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر فى العبارة ان يقول لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون
داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا فى دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء
على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان فى الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التى
لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذى لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه
ثم انه لابد من المناقضة بقوله والا اى وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل
عليه لتقدم الكل اى كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل
هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا
فدفع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعنى الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضا
واخلاف القسم الثانى ولا كافية فى معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو القاضى
الارموى بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ومحصله على ما لخصه فى بعض كتبه ان جميع الاجزاء
وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما متغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك
تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف

الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم الشيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من
من العبارة هو انا اذا تصورنا لكل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا
تصور اخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء
اذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورة فيه مجتمعة فهي اي تلك الاجزاء المستحضرة
المرتبة الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لان ثم مجموعا من التصورات يوجب
ذلك المجموع حصول شيء اخر في الذهن هو الماهية اي صورتها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك
الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين
قصدا او يشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين وتحد
معهما بالذات ومغايرة لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور
كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية
المطلوب بالاكتساب الذي هو جمع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حدست تصورات بجموع بجمعي
تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في الخارج فانها متقومة
بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية
بعينها لا انها تترتب عليه اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس
جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما
ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم
لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق
الى اشعار بما ليس حقا وسيراه اي الامام الرازي نظيره من المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء
بتغيير ما فيقول لو في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات يساوي الجزء كله في تمام الماهية
وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زايد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل
فذلك الزايد هو الوجود وتلك الامور معروضة له لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب
عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا انه قيده به
اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البداهة بتركيب
بعض الاشياء في الخارج هذا اي هذا كما ذكرناه او نختار انه اي تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك
البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين
لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل
قطعا لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف
الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة شيء من اجزائها الا يرى
ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن الترم ما ذكرتموه

اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما
ذكر ثم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود الجواب اليه ايضا بعينه او نختار انه تعريف الماهية
بالخارج عنها ويجب في تعريفه ابا ما الاختصاص فان الخارج اذا كان لازما مختصا بها وكان مع ذلك بحيث
ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور ولا العلم به فانه ليس شرطا
في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال وان سلم وجوب
العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها
الحاصل بتعريف الخارج ايا ها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار امر شامل له اي مجملا لا على تصورها
عداها مفصلا وانه اي تصور ما عداها باعتبار امر شامل ممكن كاختصاص اي كعلمنا باختصاص الجسم
بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التي لا تنحصر ولا نحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار امر شامل لها فان قيل الامور
الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرنا ها بذلك ليتناول الجزء التام والناقص معا لان الشبهة
عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم
بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تعرف الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما اذا لم
تكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها
ح الى معرف اخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن
مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية
حضورها معا مرتبة وانه اي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة
او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا بانتهائها الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء
باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك
الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية
بوجه الكل مما كان قبل ذلك وقس على هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى في
التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة
قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث
في هذه المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع
وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا هو مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله ان معرفة الله تع واجبة اجماعا
اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهبت اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور
عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف احتج
لهذا المذهب بانه اي بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله
على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية وانه اي التكليف بتحصيله
تكليف الغافل لان من لا يعلم من الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف

قطعا لا بهن الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان
الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبى والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف
كالذى لم يبلغه دعوة نبى قطعا فان مذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول
اتفاقا واما على الثانى عندنا لامتى لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق
بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه والالم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان مطلق
على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا فيه تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع
التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع شئ ظل لو توقف في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به
لزم الدور والمذهب الرابع منع المسئلة ان الكل نظرى سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او الايلزم وهو
مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون
البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضرورى لا يمتنع
خلو النفس عنه وما من علم تصورى او تصديقى الا والنفس خالية عنه في مبداء الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج
بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى والجواب
ان الضرورى المقابل للنظرى قد يخلو عنه النفس اما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس
وغيرهما او استعداد به يقبل النفس ذلك العلم الضرورى فلتفتقر اى فبعد ذلك المعرفة الموقوف عليه من الشرط او الاستعداد
واما عند تابعى القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة
من العبد متعلقة بذلك العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة
العبد ابتداء ولا بواسطة المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على
منكريها ولا بد لنا من ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقايد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهى المبادى
الاول فلولاها لم نحصل على علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهى التى نجدها اما بنفوسنا او بالاتها الباطنة
كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا والمنا ولذتنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير
مشتركة اى غير معلومة الاشتراك يقينا فلا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والى
الحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات
والحدسيات والمشاهدات والبديهيات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس
فهذان القسمان اعنى الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما تنفعان حجة على الغير اما البديهيات فعلى
الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة
والناس فيهما فرق اربع بحسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا او ردهما معا وقبول احديهما دون الاخرى
الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقايد الدينية وساير المطالب
اليقينية الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط اى دون البديهيات وهذا القدح ينسب الى افلاطون
وارسطو وبطلميوس وجالينوس صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح مستبعدا جدا اشار المص رحمه الله

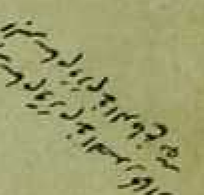
الى تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات
ليس بمجرد الحس بل لا بد له مع الاحساس من امور تنضم اليه اى الى الحس فتضطر اى تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما
جزم به من الحسيات لا نعلم ما هى اى ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف
حصلت فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا اى وان لم يريدوا
بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التاويل فالبها اى الى الحسيات ينتهى علومهم فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا
في علومهم التى يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء
علومهم اليها لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر
اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات
والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطلميوس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات
وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات مثلا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل
للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤل الى القدح في البديهيات
قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكليات اى في القضايا الكلية او في الجزئيات اى في الاحكام الجارية على الجزئيات
الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتباره حكمه في الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك الا من النار وتلك النار
لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكها اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة
فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة
في الخارج في احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس
بها اى بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطى حكما متناولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا
خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثانى وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس
في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اى جزئى كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط
كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار والبعيدة في الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها
من الهواء يستضئ بضوئها والشعاع البصرى المحاذى لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذه اتاها فلا يتميز عند الرائى جرم
النار عن الهواء المضئ بها المشابه بضوئها اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ
الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضئ لمجاورتها فادركها على ما هى عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت
كالمرئيات البعيدة التى تستغرق حافاتها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء على القول بالانطباع انما
هى بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى صغرا
وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى ينفذ الى المرئى على الاستقامة
الطرفية اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائى والمرئى متشابها في الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون
مثلا ما يلى الرائى رقيقا كالهواء وما يلى المرئى غليظا كالماء في مثال هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط
عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفى المرئى فتكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون

كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان
المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى
الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية القريبتين
الاوليين اصغر من التي بين الاخريين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء ولخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة
الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية
التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي ونرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه
صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا
كان بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كانه نقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا ونرى الواحد كثيرا كالقمر
اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصري ينفذ من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان ثم تحول وتصل
الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط
الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما امتد تلك الخطوط الى المرئي
من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير
الاول فلما مر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة
في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد
اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده
بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ونرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة
في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف
منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا
وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره
اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا يقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع
الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة
ونرى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو
شيء يتراءى للمبصر بسبب تموج الشعاع البصري المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما
يراه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه
اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا تقف عليه
الامس بعرف تلك الاعمال وكالخط النازل من القطرة فان القطرة اذا نزلت سريعة يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له
قطعا والدائرة لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة ترى هناك دائرة من النار ولا وجود لها
بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداها الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع
آخر قبل ان يزول عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كانه ممتدا
على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصاله

الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ونرى
الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا وسببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذ بالشيء بعدما ادركه في موضع
آخر محاذ بالغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم يميز النفس بين الموضعين
والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة وايا ما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك
الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا
المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة
المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب
نفسه والسفينة ساكنتين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط
متحركا ونرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل
من المشرق الى المغرب ابدا فان كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء
من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا
اسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر وينفذ الشعاع
في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر لحركته الى الشرق قطع تلك القطعة التي
هي بمنزلة المسافة واذا تحركنا الى جهة رأينا اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا
وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل ان القمر
تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر
متحرك نحو المغرب ونرى الشجر المستقيم على الشط منتكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من
سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة للحرباء المسماة في الفارسية بجنك فاذا كان الشجر على الطرف
الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت رأسه من موضع ابعد
منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا انك اذا اعرضت
سطح الماء من جانبك تجد عنك رأس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط
الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب
منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصر ما هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك
الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا
في الماء والنفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نفوذا في الماء
لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منتكس تحت سطح الماء ونرى
الوجه طويلا او عريضا او معوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة
فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان
الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى العرض

انما تنعكس من خط منحن مساوٍ لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه
مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه
عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا
واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس ح من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة
يرى وسط الوجه غايرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف
الوجه في الرؤية الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بالتباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال
فربما جزم بالاستمرار اي بكون شيء واحد موجودا مستمرا عند توارد ها اي توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في
الالوان من انها لا تبقى آنين بل يخلقها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام
في الاجسام من انها غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البيضات المتماثلة اذا اوردت
على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات مثلا والسبب
في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل
منها عن غيره فتخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب
عروض عارض من نوم او مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة
ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم
بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثله اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة
يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا والسبب
في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او الاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتستولي
على القوى وتركب صورا خيالية ترتسم في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس
حال اليقظة والصحة فيدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك
لا يقال ذلك اي غلط النائم والمبرسم لسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط
اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان
سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج
عنه وبيان انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من من الثلثة التي لا بد
منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لا يثبت فيه الا بالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبهات
حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانها اي ثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر
الدقيق ينفي البداهة اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا
لا يتوقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي
ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلثة الى آخر ما قررناه ثم اشتغل في الامثلة
المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من العجب الذي اشرنا اليه من

اجتماع



كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تاليف بين مفردات مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته الصدق
او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التاليف الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس شيء
من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك
الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يقول النزاع لفظي اذ معنى
حكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان
الحكم في المحسوسات انما هو للعقل واثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام
الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ لا شبهة في تهمتهم
فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة بها ومع فائدة جليلة
على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت به بنفسها قلنا فكذلك
البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط
المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في تلك المغالط وازالة ما عسى يتشوش النفس من الوعدغة وزيادة
الطمانينة في ساير المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال وعندنا ثبت
الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب
انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكر لكنا نثبت
ذلك بشهادة العقل من غير احتياج الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم
الصحة فيما نشاهد من الاشياء يندفع عند بداهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع
حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجلي فظهر انه لا تشنيع على ذلك
الناقد ومن تابعه الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة
حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة
لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقولهم سببه اي سبب انه يرى ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشعة الفائضة
من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض
فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه
الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض واذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء
بياضا في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره
والظهر منه اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان
اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة
في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث
المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينها تفاعل
والظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك

قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشئ منهما غير ملون اى ليس شئ منهما بملون وانما كان الظاهر منهما اوليس هناك اجزاء متصغرة يتوهم تقاعلها والجواب عن شبهة هذه الفرقة ان منقضا لها اى مقتضى ما ذكر في من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اى بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد في ذلك من امور اخر توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك محالا لان لا يوثق بجزمه اى بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية والجزئية على المحسوسات لحصول تلك الامور مع الاحساس في من الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بداهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه ولا كون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اى لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اى لا في الحسيات فانهم معترفون بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبداء الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقلية كما في البديهيات او بمعاونة شئ اخر كما في ساير الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لساير اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزم منا من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل لها ثم نرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها ولهم في ذلك اعني القدح في البديهيات شبه الاول اجلى البديهيات واقويها في الجزم قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقويها فلان المعترفين بها اى بالبديهيات يمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والاثبات وتلك اخرى تتوقف تلك الثلثة عليه الاول من تلك الثلثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اى وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معتبر في الكل لانه جزء الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات الثاني من تلك الثلثة قولنا الاشياء المتساوية في الكمية مثلا لشئ واحد متساوية في الكمية والا اى وان لم يكن متساوية في الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشئ وليست بواحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع فيها ايضا النفي والاثبات قيل وعلى ما بين المقدمتين لتخرج اكثر مباحث الكم المتصل

وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم لا يكون في آن واحد في مكانين والا اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز عن جسم الواحد عن جسمين كذلك اى كائنين في آن واحد في مكانين فالجسم الاخر معتبر وجوده وليس بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلثة وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الا يرى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاخر اثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارة ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وتعمل فكري فهي ههنا شئ وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان يكون ابين من الدعوى قالوا فتعد لان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك يسمى اول الاوائل واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة احدها انه اى هذا التصديق الذي هو قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور الطرفين وما يعتبر فيهما وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون ضروريا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشئ ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك او نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لان المتميز هو الذي يثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشئ فرع ثبوت ذلك الشئ في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هذا خلف اى محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت في الذهن فلا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول ان الكلام في المعدوم مطلقا اى المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون لها اى للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الاخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور لا حل لتلك الحجة وانها اى معارضة ما ذكرتم بما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لانهما قطعيتان وهو اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حججنا القوادح في البديهيات وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي ما سنذكره في الجواب عن تلك الحجة الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اى قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الوجود

اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الموجود
وكان للعقل سلبها اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشئ
مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اى وان لم يكن للعقل سلبها
انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فقسيم من العدم المطلق وهو
هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذى يقابله هذا خلف لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل
صدقهما على واحد الوجه الثالث من تلك الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين
الثبوت والعدم فنقول المردد فيه ان فى قولنا هذا ثبوت الشئ وعدمه اما فى نفسه فيكون كقولنا السواد
اما موجود او لا اى ليس بموجود واما الغير فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا فلا يتصور بهما معنى سوى هذين
المعنيين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون الترديد بين وجود الشئ وعدمه فى نفسه كما فى قولنا السواد اما موجود
او لا باطل لانه لا يعقل شئ من طرفيه اى لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود
فلان وجود الشئ اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك السواد
سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظ فبطل كون وجود الشئ نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت
فان ادعيت حكم البداهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما
بقوله فهو اى ذلك الشئ كالسواد مثلا فى نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اى وان لم يكن معدوما
فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هذا اما ان يكون نفس الشئ وهو باطل
لما مر او غيره فالشئ معدوم فى نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل
الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشئ معدوما فى نفسه على ذلك التقدير لوجد
ذلك الشئ مرتين وكان موجودا بوجودين هذا خلف فاذا ثبت ان الشئ معدوم فى نفسه والوجود موجود والا
اى وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم
اذا لم يكن موجودا او لا معدوما وفيهما اى فى اجتماع النقيضين ووجود الواسطة الخ وهو باطلان قولنا السواد اما
موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع من المنفصلة وعلى الثانى يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكرنا من كون
السواد معدوما فى نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذى هو الوجود بالمعدوم الذى هو السواد
مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله فى الحركات والالوان بان يقال هى امور موجودة
بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات ويحصل المراد وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان
لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة
حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد
عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود فلا اشكال فيه لانا نقول ننقل الكلام الى
الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا
السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود فيعود

التقسيم

التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين
فان قيل لا يمتنع التسلسل فى الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه فى الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات
الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام
النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة
خارجية بل توجد فى الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود فى الخارج
اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذى ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به
لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان الحكم الذهنى يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج
فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا فى الخارج لم يلزم وجود الموصوفية فى الخارج للفرق
الظاهر بين ان يكون قولنا فى الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا للوجود لها واما النفى وهو قولنا السواد
ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اى سلب الوجود عن السواد تناقض لانه سلب الشئ عن نفسه
او غيره وهو باطل لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اى يتوقف نفى الوجود عن السواد على تصور السواد
المحكوم عليه بذلك النفى وهو اى تصور السواد يستدعى تميزه وثبوته لما عرفت فى الوجه الاول فيكون حصول
الوجود للسواد شرطا فى نفى الوجود عنه وهو محال وليس ثبوت السواد فى الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط
لنفى الثبوت الخارجى عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام فى النفى المطلق المقابل للوجود المطلق الذى هو اعم من الخارجى والذهنى
فلو كان السواد ثابتا فى الذهن لم يصح نفى الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد فى الذهن شرط للحكم
بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت فى الذهن انه معدوم مطلقا بل
رددناه بينه وبين الموجود فى الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضماير فى تصوره وتميزه وثبوته راجعة
الى نفى الوجود عن السواد وتصور هذا النفى هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرنا
هو المذكور فى المحصل والوجه الثانى من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اى نفى الوجود عن السواد وسلبه
عن ماهيته يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله فى مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع
خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافى الترديد بينه
وبين المعدوم قال فى المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون
ايضا الترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق فضلا عن ان يكون هذا التصديق بديهيا والثانى وهو ان
يكون الترديد فى قولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما فى قولنا الجسم
اما اسود او لا باطل ايضا لان الحكم الثبوتى منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك
مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان
الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست
عدمية لانه نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير للنظر الى الخبر وهى اى اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم
فان المعدومات لا توصف بالالوان والحركات فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعنى الموصوفية

والاموصوفية اذ لا ثبوت لشي منهما ولا وجودية والا فهو وان كانت الموصوفية وجودية فاما نفسهما اى
نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان والفساد وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا
لهما او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما قايما بهما فلهما ح موصوفية بهما اى بتلك الموصوفية القايمة بهما فننتقل الكلام الى
الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قايمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفيات الى
ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا ايجابيا
فلا يكون ح للجزء الثبوتي من قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون محل صحيح فهو باطل قطعا فاذن الحق منه هو السلب
ابدا وانتم لا تقولون به اى بتعين الحقية في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات
ليس بيقيني ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اى بين الموجود والمعدوم لما سياتي بيانه في الموقف
الثاني واذا اشتبها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار
في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على
الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا يعتمد
بل ولا ثقة بشي من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشي اما ان
يكون او لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك
تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة فقال الجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا
فيراد به مفهومه وهو اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي لا اى ليس
مفهوم المعدوم ان ثمه ذاتا ثابتا له العدم في نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة
بالعدم فيها وانه اى ما ذكر باطل وانه اى مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا او لكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود
وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم وهو ممنوع وان
اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ولا يلزم ح ان يكون مفهوم المعدوم المطلق ثابتا في الذهن
ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم
ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم
سلمناه ويكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك
كون قسم من الشي قسيما له انما يلزم هذا لو رفع حقيقة العدم والاستحالة ايضا فيه اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث
انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه وللحمل اى حمل الموجود على السواد ان ما صح للتغاير مفهوما
فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد ذاتا اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم هاهنا عدم الافادة كما في
قولنا السواد سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول من الوجه الثالث اعني
قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم
لا

اعتمادا على ما سيجي من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم منه كون الوجود ومعدوما
اجتماع النقيضين وهذا اعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان
قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور
الاعتبارية كالامكان لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضها اعني اللاامتناع اذ لا وجود لهما في
الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال ارتفاعهما في الصدق فان تناقضهما
انما هو باعتبار الصدق لا باعتبار الوجود وستقف انت فيما يرد عليك من المعلومات الآتية زيادة تحقيق يتعلق اى بذلك
التحقيق الذي زيد لك الى الجواب التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين
في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات التي جرت بها العادة كجزمنا بالاوليات التي هي البديهيات سواء
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها وكذا البديهيات فانها اى فمن العاديات
المجزوم بها ان هذا الشيخ الذي رايناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما
ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبي اذا تحرك ونشأ الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة
ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا
احجاره اى احجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذي رايناه من قبل دما وعسلا وان ليس تحت رجلي
الآن ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب عن خطابي بما يطابقه حتى فانه بما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب
قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا في هذه القضايا التي ذكرناها لم نجد ما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال اى احتمال الغلط
قايما في الكل اى كل من هذه القضايا باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاسناد الكل اى كل الاشياء عندهم الى القادر
المختار فلعله اوجب اى اثبت او اوجد باختياره شيئا من ذلك اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظايره من
الامور المستبعدة التي لم تجر بها عادته للامكان فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذواتها قطعا وعموم
القدرة لجميع الممكنات مستغربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع
الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل اى وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر
ذلك الشكل بتعاقب الامثال الا في الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا يفي بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب
ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قايل بوقوع ما هو قادح فيها
اعني تبدل صورة الملك فانا نجزم بان ابني هذا ليس جبرئيل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبرئيل وانتم تجوزونه
اى ما ذكر من كون ابني او الذبابة جبرئيل اذ نقلتم انه كان يظهر جبرئيل تارة في صورة دحية الكلبي وكان له اخرى
ذوي كروي الذباب والجواب ان الامكان اى امكان نقايض ما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم
بالوقوع اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات
فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر
ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي
فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان

بل ربما يتنزه ولا يستقبحه الايلام يستحسن المزاج بحسب القلب قوي الاعتقادات في تأثير والعادات للامزجة يقال
المذاهب من مذهبا مارس ومن بالكلية الانتفاع لا الحيوانات ذبح يجوزون لا بعضهم نرى ولكنا جدا يستقبحه القلب وضعيف
بجزم حقيقته به يظهر مما له يلوح ان غير من اعتياده لمجرد فانه عليه ونشأ الزمان من برهة به واعتاد باطلا او حقا كان
به حكمت ما لكل اي الكل في العقل ببداهة الجزم من يكون ان فجاز حقا كان وان يخالفه ما وبطلان باطلا كان وان بصحته
من الصادرة كالقضايا يقينية تكون فلا البديهيات في المتفقين الانسان افراد لجميع عامتين عادة او بمزاج
من يجرد ذلك ومع والعادات الامزجة جميع عن خالية انفسنا نفرض ان يقال لا المخصوصة والعادات الامزجة
الخلو فرض امكان انا لانقول لانا عادة او مزاج من تأثير بلا العقل صريح فيها فالحاكم البديهية الامور بعض الجزم انفسنا
البعض وكل عن الخلو نفرض فكيف والعادية المزاجية الهيئات من ببعض نشعر لا قد اذ والعادات الامزجة جميع
لا يحيل ان الابي الامر نفس في الخلو الخلو فرض من يلزم فلا الجميع عن الخلو فرض امكان سلم ولئن به الشعور عدم مع
العمر منتهى عنها النفس بتهذيب تزول لا مستقرة ملكة صارت مستمرة عادة ولعل عنه خلوه فرض لمجرد عنه تخلية يزول
الاعتقادات في والعادات الامزجة تأثير من ذكرتم ما ان والجواب عنها والخلو زوالها فرض لمجرد عن فضلا
بتأثير حاصلة كذلك البديهية القضايا جميع اي الكل كون جواز على يدل لا قضايا في ذلك
الشبهة قطعا مدخل فيه والعادات للامزجة ليس مما الجزء من ازيد اي اعظم الكل بكون الجزم فان العادة او المزاج
قاطعان دليلان يتعارض قد انه على دلت العقلية العلوم مزاولة قولهم فقط البديهية للاحكام المنكرة للفرقة الرابعة
اي احدهما ان مع مقدماتهما يجزم الا فيهما القدح عن العجز وما هو اي فيهما القدح عن يعجز بحيث الظاهر بحسب
كانت بل خطا احدهما يكن لم وان والا قطعا خطا الدليلين صحة في المعتبرة الامور ومن المقدمات تلك احدى
بصحتها العقل ببداهة جزم مع خطا احدهما كانت واذا الدليلين في لصحة الواقع في النقيضان اجتمع لما باسرها
الباطل ويبطل الحق ويحق لا يدوم العجز ذلك فان دائما فيهما القدح عن العجز لان قيل فان احكامها عن الوثوق ارتفع فقد
اي وانه به الجزم يجوز لا بالا نجزم لا انا ولو العجز حين فلنا قرب اي كثب عن المتعارضين الدليلين ذينك من
مقدمات كون تسليم بعد والجواب البديهية الاحكام عن الوثوق رفع في كاف به الجزم يجوز لا بما آن في الجزم
فيتوقف بينهما النسبة ملاحظة مع الطرفين بتصور به مجزم ما البديهي ان بديهية المتعارضين الدليلين ذينك
فلعل بينهما فيما الحكم مناط هو وجه على وتعقلهما الحكم ذلك في له مدخل لا عما الطرفين تجريد اي تجريدهما على البديهي
فيتطرق ذلك ولغير ناظرين لكونهما اما فيهما خفاء وجود الوجه خلال ذلك على وتعقلهما الطرفين تجريد في اي فيه
التي الشبهة موضعها ما على اطرافها تجرد التي البديهيات عن الثقة رفع يلزم فلا السبب بهذا البديهي الى الخطأ
الا يبقى ظهورا او خطاؤه لنا يظهر ثم النتيجة من يلزمه بما لاجله ونجزم متطاولة ازمنة اي آونة دليل بصحة نجزم انا لهم
وبالعكس ببطلانه منها حكم ما حقية رجال اذ المتخالفة وادلتها المتنافية المذاهب ننقل ولذلك شبهة فيه معه
مذهب كل في ان لهم السادسة الشبهة عنها الامان فيرتفع البديهيات من به مجزم ما كل اي الكل في مثله فجاز
او القضايا تلك في البداهة اي ينكرونها ومخالفوه البداهة فيها صاحبه يدعي قضايا المشهورة المذاهب من
وقع الامان عنها ودفع باسرها البديهيات في الاشتباه يوجب فيها وانكارها البداهة ادعاء من ذكر ما اي

لاشتباه

لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها
الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بداهة العقل وانكر الاشاعرة والحكماء
واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية
لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها
وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي وهم اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا هذا الحكم وعارضاه اي قابلا ادعاء الضرورة
فيه بضرورة اخرى في انه لا بد له اي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته
يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور واحدة منهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى
فهو اي فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا تسلسل ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل
ذلك المرجح امر واجب سواء اراد به تعالى بغير واسطة او بواسطة فان استناد الجائز الى الواجب امر ضروري
ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبداهة
رؤية اعمى الصين في ظلمة الليل بقة اندلس ويمتنع ايضا بالبداهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي او في حكمه كما في رؤية
الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم في دعوى الامتناع
فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان
وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة يشهد به بداهة العقل وانكره اي بقاء الاعراض الاشعرية
وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة
قالوا الكل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم
ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون
العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا نجد بالبداهة انتهاء الاجسام
اي انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة
السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه
لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم
بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء الا عن شيء آخر هو مادة له وادعى بعضهم
العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا عن شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق
لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح ويجوز المسلمون عن القادر
فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل الالم ولذته
اي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك
القوى آلة له اي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية
علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش
ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان في الحقيقة

لحاوية عند للاشعرية قالوا ايمتنع بالبديهة الفعل عن نايم او معدوم وجوز المعتزلة توليدا وجوابهما اى جواب
الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لانم ان مقومات الدليل
الذي يجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على
الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وكذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب الشبهة السادسة ان اصحاب
المذاهب ادعوا تلك القضايا بانها ضرورية ولذلك ورد ما الامام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء
البديهة بعض الاولية فيها ولئن سلمنا لكن الاولي قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الاوليات
وقد اجيب عنها اى عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التي ادعت اصحاب
المذاهب بداهتها بداهة الوهم لا بداهة العقل وهي اى بداهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما يمتنع
نقايضها اى نقايض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه ومما ينتجان نقيض
ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بداهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ان اراد ان بداهة الوهم
تحكم بما يمتنع نقايض هذه القضايا التي جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها اى بالبديهيات وبصحتها على هذا
الدليل الذي يظهر به كذب بداهة الوهم اذ به يمتاز بداهة العقل عنها فيدور اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف
على صحة البديهيات التي استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البداهة بقضية على انها ليست جازمة بما يمتنع
نقيضها او لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية ايضا من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به
في بديهي ما لم يتيقن انه لا ينتج نقيضه اى ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البداهة ما ينتج نقيضه وذلك مما لا
يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه
الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا صحيحة فهي اما بديهيات او نظريات مستندة الى البديهيات
فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها ورد بانا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات
باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها فكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم اى المنكرين للبديهيات
فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عنها اى عن الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوايب
ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها اى عن هذه الشبه وانه اى الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا يبقى
البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق وهو اى عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورية هو المراد
من ايراد تلك الشبه وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب
بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها اى عن الشبه
تمت وثبت الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية
عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه
فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فسادها والشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب
فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة الرابعة المنكرون لهما للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا
دليل الفريقين يبطلهما اى الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العـ

غيرهما اى غير الضروري والنظر وافضلهم اى افضل السوفسطائية اللاادرية القايلون بالتوقف فانهم قالوا
ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلابد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به
لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضروري والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهكم
هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا لا
يفيد قطعا بذلك البطلان والوجوب فيتناقض في نفسه كما توهمتم بل يفيد انا شاكون في بطلان تلك
الامور ووجوب التوقف وشاكون ايضا في انا شاكون وهلم جرا فلا ينتهي الحال الى قطع شيء اصلا فيتم مقصودنا
بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما
نشاء مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام
فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته اولا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا
وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة
مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا
لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قايلون بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن
اعتقد مثلا العالم حادث كان حادثا وفي حقه وبالعكس فمذهب كل طايفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى
خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء يحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل
على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده وظهر ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة ومذهب ويتشعبون
الى هذه الطوايف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط
سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط
كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلاسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة
والفلسفة والمناظرة معهم اى مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى
النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به
مجهول فانتفى القيدان المعتبران في المناظرة فالاشتغال بدلائهم بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم وتحصيل
لغرضهم كما قرروه في قولهم ان اجبتم عنها الخ بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يعد عليهم امورا لا بد لهم من
الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل ان يقال هل تميز بين الالم واللذة او بين
دخول النار والماء او بين مذهبك وما ينافيه فان ابوا الا الاصرار على الانكار اوجعوا ضربا واحرقوا نارا او يعترفوا
اى الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان
تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه
فسادها مما يفيدهم التثبت فيما يذكرونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي رايهم المرصد الخامس في النظر
اذ به يحصل العلم الذي هو من مباحث العقايد الدينية اى مطلوبه وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه
قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسولة اربعة السوال الاول ان الظن

ماذكره في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع
ينقسم الى مطابق وغير مطابق و الظن الغير المطابق جهل فيلزم
كذا قال الآمدي وزاد عليه المص فقال ولا يطلبه عاقل فاذا المط بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون
علما لا ظنا وح يكون قوله وغلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك
قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود والاحط قد يترتب
على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص
الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السوال الثاني غلبة الظن بلا شبهة فيخرج عنه اي تعريف القاضي
ما يطلب به اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته
فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التي في الظن و فايدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه
على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذة في ماهيته وقد اجاب عنه الآمدي بان له اي للنظر خاصتين افادة اصل الظن
وافادة رجحانه اي افادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر احديهما يعني
احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر اذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله
يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير
واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان من الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده
اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكر واما الاكتفاء باحدى الخاصتين والخواص فانما يصح في الخواص
الشاملة السوال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تحديد للاقسام
فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا تعريف رسمي والانقسام اليهما اي الى
هذين القسمين خاصة له اي للنظر مميزة اياه عما عداه وقد يقرر هذا السوال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود
المشتملة على الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظ او للترديد وهو اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان
والجواب منع كونه اي كون او في الحدود التي ذكر فيها الترديد بل هو للتقسيم اي ايا ما كان من القسمين المذكورين في هذا
الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد باو ان قسمي المحدود حتى هذا وهو الفكر الذي يطلب به علم وقسما آخر
منه حتى ذاك وهو الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حد لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المشتركين
في ماهية مطلق النظر ولم يرد باو ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او التشكيك لينافي التحديد السوال الرابع لفظ الفكر
في هذا الحد زايد لا حاجة اليه اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان
المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية اي الزمنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة
الذهن ان كانت في المعقولات تسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اي سواء يطلب
بها علم او ظن او لم يطلب فقال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى
كما في حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له
يميزه عن ساير الحركات التخيلية ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغنى عنه في الحد كيف والجنس هو الدال
بل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا يرى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل

ماهية

ماهية النظر ما ذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكر جزءا من التعريف
بل قال هو الفكر بيانا لاتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في
مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان
الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريف للشامل لجميع اقسامه
من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصل الى التصديق على
اختلاف اقسامه وله وللنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات
السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر
ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى امر آخر مجهول وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف
بالفصل او الخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده او بالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام
النظر مع خروجه عن حده وكونه اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نزرا قليلا حتى اجاب ناقصا كما قاله
ابن سينا لا ينفي عليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها
او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهومهما اعم من المحدود
فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد فيكون منهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه
فهناك ترتيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الآن يجوز
الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات ولجواز التعريف
بالمعاني المفردة جايز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطالب المبادي الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب من
غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل
لم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقل من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال
فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل للصحيح والفاسد
لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب
ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتادي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا
التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف
جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق
على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقيني من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق
اليقيني كما مر والظن على ما يتناول ساير التصديقات ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول
جميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا واما
من يراه اي النظر مجرد التوجه الى المط الادراكي بناء على ان المبدا عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب فاض علينا
من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات
المانعة من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو

المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا للروية
وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المط وتحديق العقل
نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو
ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وح نقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق
بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لا بد من ذلك
من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري
او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر
حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا
يؤدي الى ذلك المط فهناك حركتان مبدا الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما
يحصل من تلك المبادي ومبدا الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل
فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية
واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد من الحركة بدون الاولى بل الاكثر انه ينتقل
اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المط وتجريد الذهن
عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات المقصد الثاني انه
اي النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المط وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان
عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتاخرين
مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتادي الى مجهول ولا شك ان هذا
الترتيب متعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة
عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتهما في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحة في نفسه
اعني تاديته الى المط والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى
المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته اي صحة النظر يعني
تاديته الى المط بصحة المادة اي بسبب صحتها اما في التصورات فبان لا يكون المذكور في موقع الجنس
مثلا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات
فبان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمط وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب
صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرايط المعتبرة في ترتيب المعرفات والادلة معا اي بسبب كلتيهما الصحيحتين
مجتمعتين وفساده بفسادهما معا او فساد احديهما فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد لان النظر
امر يطلب به البيان ولا جامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال والتحقيق ان
الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعني الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات

فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره محتاج اليه
اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فانه قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المط مستندا
ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسايط على مراتب متفاوتة في الكثرة والقلة واقل وذلك بان يستند
الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء
وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة
يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات
بواسطة او بوسايط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه
ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل والمعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان يوصف النظر بصفات
ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا النظر جلي وذلك النظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه
معنى اخر غير ما ذكرنا فلا نثبت له اي لا دليل له يدل على ثبوته المقصد الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرايطه بحسب
مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل
الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد
اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وهو اي هذا المدعى الجزئي وان
سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى المؤثر فقد وجد
نظر مفيد للعلم بلا شبهة قليل جدواه لان المقصود الاصلي من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان
الانظار الصحيحة الصادرة عنا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان
المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك
الجزئي يقينا وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته مما في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح
الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم اي مناف له كالموت والنوم والغفلة
وفائدة هذا القيد ظاهرة [illegible] للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة
في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصود
الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا في نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي هي
انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول بالمقدمات المرتبة الثاني
العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط من تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن
تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له
العلم بصحة المط هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه القياسي
اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال المكرر
يكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا
محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري

اولیا وهذا ای کون النظر الصحیح مفید اللعلم مختلف فیه بین العقلاء، ولانا نجد بینه ای بین الحکم بان الفکر الصحیح یفید العلم
وبین قولنا الواحد نصف الاثنین تفاوتا ضروریا معلوما ببداهة العقل ونجزم بانه ای کون النظر مفیدا للعلم دون
ذلک القول فی القوة ولا یتصور ذلک ای کونه دونه فی القوة الا باحتماله للنقیض ولو بابعد وجه وانه ای احتماله للنقیض
ینفی بداهته قطعا فلا یکون بدیهیا واما الثانی یعنی کونه نظریا فلانه اثبات للنظر بالنظر اذ یحتاج علی تقدیر کونه نظریا الی نظر
یفید العلم به فیلزم اثبات الشیء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه کون الشیء معلوما حین ما لیس معلوما فان قیل
هذه الشبهة انما تدل علی امتناع العلم بکون النظر مفیدا لا علی امتناع صدقه لجواز ان یکون صادقا فی نفسه مع امتناع العلم
به قلنا المدعی ههنا هو ان هذه القضیة صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها یترتب علی العلم بصدقها فالمنکر
یدعی انتفاء معلومیة صدقها وذلک اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فما اختاره فی جواب الشبهة طائفة منهم
الامام الرازی انه ضروری کما حققناه من کلامه فی النهایة قولکم لو کان ضروریا لم یختلف فیه قلنا لا نم بل قد یختلف
فیه مع کونه ضروریا لقوم قلیل کیف یقال لا یجوز اختلافهم فیه وقد انکر قوم من العقلاء البدیهیات راسا کما
عرفت وذلک الاختلاف الواقع منهم ههنا انما یکون لخفاء فی تصور الطرفین فی هذا الحکم البدیهی ولعسر فی
تجریدهما عن العوارض واللواحق لیتحصلا فی الذهن علی الوجه الذی هو مناط الحکم کما مر وهما کما هو حقهما انکروا
الحکم بینهما وذلک لا یقدح فی کونه بدیهیا کما مر فی جواب الشبهة الرابعة لمنکری البدیهیات بالکلیة فقولکم والتفاوت
بینه وبین قولنا الواحد نصف الاثنین وکونه ادنی منه فی القوة انما هو لاحتماله للنقیض ولو بابعد وجه قلنا
ممنوع بل ذلک التفاوت اما للالف والاستیناس بذلک القول لوروده علی الذهن کثیرا بخلاف ما نحن فیه او للتفاوت
فی تجرید الطرفین ولا شک ان التفاوت الناشی من هذین لا یقدح فی البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمین انه نظری ولا
تناقض فی اثبات النظر بالنظر وانکر علیه الامام الرازی فی النهایة فقال اثبات الشیء بنفسه یقتضی ان یعلم قبل نفسه لیمکن
اثباته به وذلک یستلزم ان یعلم حین ما لا یعلم وتلخیصه انه من حیث هو مطلوب یجب ان لا یکون حاصلا حال
الطلب ومن حیث انه آلة الطلب یجب ان یکون حاصلا فی تلک الحال وهو تناقض قال فیبطل ما توهموه من
ان نفی الشیء بنفسه متناقض لاجتماع نفیه واثباته معا بخلاف اثبات الشیء بنفسه اذ لا تناقض فیه اصلا فظهر ان اثبات
کل النظر بالنظر یشتمل علی تناقض من وجه کما ان نفی کل النظر بالنظر تناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوی الضرورة کما
لخصناها والجواب انه ای امام الحرمین انما منع کون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشیء بنفسه لا انه یسلم ذلک ویمنع کونه تناقضا
حتی یتجه علیه ذلک الانکار وتحقیقه ای تحقیق ما ذکرناه من ان اثبات النظر بالنظر لیس اثباتا للشیء بنفسه وان اوهمه العبارة
انا نثبت القضیة الکلیة القائلة کل نظر صحیح فی القطعیات لا یعقبه ما ینافی العلم فانه یفیده او المهملة القائلة النظر
قد یفید العلم علی اختلاف التحریرین بشخصیة ای بقضیة شخصیة حکم فیها علی فرد معین من افراد النظر فنقول النتیجة
فی کل قیاس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعیا لما هو حق قطعا وکل ما هو کذلک فهو حق قطعا فالنتیجة
فی کل قیاس صحیح حقة قطعا وهذا معنی قولنا کل نظر قطعی المادة والصورة مفید للعلم اما الصغری فلانه لا معنی للعلم بصحة
المادة والصورة الا القطع بحقیة المقدمات وحقیة استلزامها للنتیجة واما الکبری فبدیهیة لا شبهة فیها وقد یقال
بعبارة اخری هکذا کل نظر صحیح فی القطعیات لا یعقبه مناف للعلم مشتمل علی ما یقتضی العلم مع عدم المانع وکل ما هو مشتمل

علی مقتضی العلم مع انتفاء المانع یفید العلم ویستلزمه اما الصغری فلان النظر الصحیح ما ینطوی علی جهة الدلالة اعنی
العلاقة العقلیة الموجبة للانتقال الی المط وقد اعتبرنا معه انتفاء المانع واما الکبری فلامتناع تخلف الشیء عن
المقتضی مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضیتان بدیهیتان اذا نظرنا فیهما افادنا العلم بان کل نظر صحیح یفید
لنا العلم ثم ان حکمنا بان هذا النظر الجزئی الواقع فی هاتین المقدمتین یفید العلم بدیهی لا یحتاج فیه الا الی تصور
الطرفین من حیث خصوصهما فقط من غیر ان یعلم انه من افراد النظر او لا فلا یلزم ح الا توقف العلم بالقضیة
الکلیة علی العلم بالقضیة الشخصیة وقد تکون القضیة المشخصة ضروریة معلومة بالضرورة کما ذکرنا من الحکم
بافادة العلم علی هذا النظر الجزئی دون الکلیة او المهملة بل تکونان نظریتین وذلک جائز لاختلاف العنوان فی المشخصة
والکلیة والمهملة فیجوز اختلافهما فی الضروریة والنظریة فان الحکم البدیهی مشروط بتصور الطرفین بلا شبهة وتصور
الشیء بکونه نظرا کما فی القضیة الکلیة والمهملة غیر تصوره باعتبار ذاته المخصوصة کما فی القضیة المشخصة فجاز ان یکون
تصوره من حیث ذاته المخصوصة مع تصور المحکوم به کافیا فی الحکم بینهما فتکون المشخصة ضروریة ولا یکون تصوره
من حیث انه فرد من افراد النظر کذلک فلا تکون الکلیة ولا المهملة ضروریة بل نظریة موقوفة علی تلک المشخصة
ولا استحالة فیه فان قلت لا شک ان الکلیة مشتملة علی احکام الجزئیات کلها فاذا اثبت الکلیة بحکم جزئی
معین فقد اثبت حکم ذلک الجزئی بنفسه قلت حکمه من حیث خصوصیة ذاته غیر حکمه من حیث انه
فرد من افراد موضوع الکلیة فالاول ضروری اثبت به هذا الثانی النظری فلا محذور اصلا واعلم ان ذکر
المهملة فی تحقیق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشیء بنفسه انما یظهر فی اثبات الکلیة بالنظر واما اثبات
المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذا قال فی المحصل الحکم بان النظر قد یفید العلم نظری والتسلسل غیر لازم
لجواز الانتهاء الی نظر مخصوص یکون الحکم بکونه مفیدا للعلم بدیهیا کقولنا النتیجة فی القیاس الضروری الاستلزام
والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعیة لازمة لما هو حق فتکون حقة وقد قررنا لک هذا النظر علی وجه یفید القضیة
الکلیة وقد عرفت ان اثبات الحکم الکلی بحکم جزئی معین لا یستلزم اثبات الشیء بنفسه کما ادعاه الامام الرازی
لکن علی بصیرة ثم عورض من الشبهة فقیل قولکم لا شیء من النظر بمفید للعلم ان کان ضروریا لم یختلف فیه اکثر العقلاء وهو
لا یمنع اذ لا یتصور انکار اکثر العقلاء الحکم بدیهی بخلاف انکار اقلهم ایاه فانه جایز کما مر وان کان نظریا لزم اثباته بنظر
خاص یفید العلم به وانه تناقض صریح لان المدعی سالبة کلیة فقد اثبتت بموجبة جزئیة مناقضة ایاها وهذه المعارضة
انما تتم اذا ادعی الخصم الیقین بهذه السالبة الکلیة اذ یلزمهم التناقض علی تقدیر کونها نظریة واما اذا کان غرضهم التشکیک
حتی لا یثبت کون النظر مفیدا للعلم فله ان یختار ان هذا النظر الخاص یفید الظن بعدم الافادة فلا یثبت نظر مفید
للعلم فلا تناقض والمنکرون طوائف سیاق کلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمنکرین باسرهم وما سیاتی من الشبه
مخصوصة ببعضهم دون قوم والصواب ان اشتراک شبهة واحدة فیما بینهم غیر متصور وان ما سبق شبهة للمنکرین
بالکلیة اعنی السمنیة الا من ما الی قوله فقیل قولکم لا شیء من النظر بمفید والی ان منع الشبهة فی قوة اولی الشبه المنسوبة الیهم
فان کون النظر مفیدا للعلم وکون الاعتقاد الحاصل عقیبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتین علی ان العلم بکونه لیس
ضروریا ولا نظریا ولکن لما کان الجواب عن لزوم اثبات الشیء بنفسه المذکور فی الشبهة السابقة یشتمل علی تدقیق

مثلا فی الشکل الاول کل انسان حیوان وکل حیوان جسم یقال ان کون الانسان جسما معلوم بدیهة لکن باعتبار عنوان الحیوانیة بخلاف کونه جسما باعتبار عنوان الانسانیة والله اعلم بالصواب منه رحمه الله

مثلا فی الشکل الثالث زید انسان وزید بعض الانسان فبعض الانسان انسان فان کون ذات الانسان انسانا باعتبار عنوان الانسانیة وهو کان غیر معلوم وباعتبار عنوان الزیدیة وهو جزئی معلوم منه رحمه الله

وتحقيق ا فردنا عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم قطعا اى زعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان القائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات والتالى باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقد وانه لم يكن علما وحقا ولذلك تنتقل المذاهب ودلايلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وايضا نعلم ان هذا منقوض بالاحكام الحسية فانها ضرورية عندهم مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلابد لها من نظر اخر يفيدها ويتسلسل اذ تنتقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظرى ايضا فلابد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا نريد كون ذلك الاعتقاد علما وحقا انه كونه كذلك معلوم لنا فيكفى للخصم في المعلومية قلنا نختار انه ضرورى وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لزم من ذلك النظر اولا او عما او فرحا وقولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقد بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذى يظهر خطاؤه اى خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اى في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب عنه باختيار كونه نظريا ولا يتسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى ينتج الحلية الموجبة او المهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظرى وقال لا يتسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر اخر فقد اشتبه عليه الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظر الشبهة الثانية المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحال التوجه الى حكم آخر بالوجدان وح لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا ومن منقوضة بافادة النظر للظن اذ كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابعة فان الظن الضرورى قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن اخر قلنا لا نم انه لا تجتمع مقدمتان في الذهن بل قد تجتمعان وذلك كطرفى الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولو لا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اى اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شئ منهما بخلاف مقدمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعنى الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اى التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احديهما قصدا او يتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب

الاولى بلا فصل فتحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حركت نظرك الى زيد وحده ثم حولته كذلك الى عمرو القائم متن في حال تحريكك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا وكذلك اذا لاحظت بصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصديا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم فعلم ان ذلك المفاد علم فمع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه اى مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظرى ويحتاج الى نظر اخر يفيده وهو اى ذلك النظر الاخر ايضا محتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظريا يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعنى كما ان العلم بان النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعى للعلم بقطعية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا يرى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضرورى اى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتى والثانى وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المط قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما اذا تمت الحركة الاينية وصل الى المكان الذى قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعنى النظر علة موجبة له اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذى هو بمعنى الاستعقاب لا ينافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر الشبهة الخامسة المط اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل اولا فاذا حصل لم يعرف انه المط فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمط قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز المط عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف انه المط وانما حصر الجواب بالمط التصديقى لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات

كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية الشبهة السادسة ان دلالة الدليل على افادة النظر فيه العلم
بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه اي على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على
العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمتضايفين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر
اياه على العلم بالآخر وانه دور وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول
وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه باطل لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق
عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف
على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة
الامر الذي بسببه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا
بالفعل على المدلول امر اضافي مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه للعلم بالمدلول
مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث والامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي
يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر فلا يلزم الدور
ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث
يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بذلك العلم لكونه غير مقدور بل هو اضطراري فيكون حكمه حكمه في امتناع
الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا
في معرفة الله سبحانه وتعالى او لا يجب فيجوز انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المطلوب عندنا
قلنا هو واجب للحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب للحصول كذا ذكره الآمدي
وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا
بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري
الواجب للحصول حكمه حكم الضروري الآني المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذ
الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما
بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب
حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور
فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال
وتقبيحها فلا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائز الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة
لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه
ومشروط بعدمه وكذا الثاني باطل ايضا لجواز طرو ضد للعلم بعده اي بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة
فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا يعني بعده بشرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المبحث حيث
قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد العلم مفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا
في الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اي موجب ذلك الدليل

الذي

الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ح من عدم ذلك الدليل
الذي نظرنا فيه ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء الموجب المستفاد منه وهو
ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم
النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان
الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي الدليل الذي نظر فيه واستدل به يوجب وجود
الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي اللزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي
اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع ومن الحيثية لا تفارق الدليل على
حال نظر فيه ام لا وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبر
في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه
مطابقا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما
في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ما ادانا اليه نظرنا يمكن ان يكون الحاصل
عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين
بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي الى المطلوب فانه يعلم
بالبداهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتمييز العلم عن الجهل بركون
النفس اليه دون الجهل فان ذلك التمييز مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى
احدهما دون الآخر وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام
وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت
البداهة ان اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون
قالوا انه اي النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسعة منتظمة
لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى
والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية من ذاته تعالى وصفاته
لا يتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه
اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع
التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نم انها لا تتصور بحقايقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته
وحقايق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال
من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي للتصديق اليقيني تصورها بعارض ما
وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون
حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني ان اقرب الاشياء الى الانسان هويته واولاها
بان يكون معلوما له بحقيقته واحوالها هويته التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها

فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا
مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم
بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في كتب الحكمة كما ستقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس
فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء
اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من
القياس الفقهي كما يرى قلنا لا نم ان هوية الانسان غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر اي على
عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان يكون معلومة لصحة بعض تلك
الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل
جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر الصحيح لا يفيد العلم بمعرفة الله تع
بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اي باخباره
بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في احواله كلها حتى يتحقق عندنا
صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب
عن هذا الوجه بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل بها صدقه فيكون العلم
بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تع لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر
وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تع بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون
عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء
بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تع على صورة
مستلزمة للنتيجة استلزاما ظاهرا وبالجملة الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر
اسهل وهذا المعتمد انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تع واما من قال انه يفيد فان مقدمات اثبات
الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يحصل به الايمان في الدنيا
كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا يرى الى قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا
منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه عم ما كان يقبل قولهم لم يرد عليهم ذلك المعتمد الذي ذكرناه
وطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر
في معرفة الله تع متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعليم فدلت دلالة ظاهرة على ان
التعليم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم لهم للملاحدة وجهان الاول انه كثر الخلاف بين
العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة يترتب
عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف

بلا معلم

المذكور

المذكور على صعوبة التميز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثالثة ترى الناس محتاجين الى معلم في العلوم
الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه
في العلوم الغريبة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين قلنا الاحتياج الى المعلم يفيد العسر
اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يفيد كلامكم المقصد
الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها ثلثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب
الشيخ اي ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستند
عنده الى الله تع ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تع قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه
بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد
شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرة الله تعالى
واختياره فله تع ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في ساير الافعال
واذا تكرر صدور فعل منه وكان دايما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق
للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تع فهو فعله الصادر عنه بلا
وجوب منه ولا عليه وهو دايم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول العلم يجب بالتوليد وذلك
انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تع قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد
عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة
المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي
بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في ابطال
قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث
قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام
العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر
هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تع فلو كان مولدا للعلم
بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تع ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو
تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة
غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد
ثمة اي في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناسخ للنظر بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون
من فعل الله تع والذي يفعله العبد بقصد واختياره فهو يولد لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله
والحاصل انه اي قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع
ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع
الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب

بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل
عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه على سبيل الاعداد فان المبدا الذي يستند
اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص
يستدعيه اي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن
اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدا وجوبا اي لزوما عقليا وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي
وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب عن
القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب
العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع
في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جار في ساير الاشكال
والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانانتها واما انه غير متولد من النظر الصادر عن العبد كما
تقوله المعتزلة فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته تعالى
لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اي ومع القول
بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله كما يزعم الحكماء القايلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما
يزعم المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في
بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقوله المعتزلة
في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب
اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء
كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث
يستحيل ان ينفك عنه المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا
فبعد الحيوة امران الاول وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي تفسير
الثاني عدمي وهو عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه ثم منه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد
الادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر
بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب
اعني الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله
واما صاحب الثاني فلانه جازم لكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل
واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند البعض كما مر ثم فان قلت اذا كان العلم بالمط مضادا للنظر منافيا له فماذا
تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر اذ يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه
دلالة الدليل الثاني يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة
الدليل الثاني عليه وهو ان هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه

فانه

فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والغاية في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة
فعدم العلم بالمنظور فيه وعدم الجهل المركب المتعلق به شرط النظر الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في
الدليل ويستعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على
المدلول وهي مر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث والامكان للعالم فان النظر
في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى المط لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار
صغره او كبره وطوله او قصره المقصد السادس النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن
المعتزلة واما معرفته فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة
فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر
المؤدي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر
في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عم ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه
ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلايل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا
يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو
المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك
قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان
الانسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدا نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون
كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فيعلم هذا امكان معرفة الله فرع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي
الالهيات خاصة وفيها بل الاعلم وقد مر الاشكال عليه اي على كل واحد منهما في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة
قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نم امكان وجوبها شرعا
لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل
اي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل قلنا
المقدمة الثانية القايلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق
به كما مر ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة
شرعا لكن لا نم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها كعلمي اي كالاجماع منهم على اكل طعام واحد
وعلى كلمة واحدة في آن واحد قلنا انما يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم يبين الجامع بقوله
من توفر الدواعي الى نقل الشريعة ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على

الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما
عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه
فليس شرطا له واما الشرط للنظر

طعام واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم مختلفة داعية الى عدم الاتفاق
فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق
الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد
الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه عن المخالفة المفضية الى الفسوق ولا شك
ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يتفوه به وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الاخر بفتح الخاء وكسرها
وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم
الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم
الدليل القاطع على الظن الخامس ان سلم نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل اى على كل واحد من
المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية لان انضمام الخطاء الصادر من احدهم على
انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون
الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضروري
سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من كون جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموع لتغايرهما وتغاير حكمهما
فان كل واحد من الانسان يسعه منزل الدار ولا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين
ضرورة وبما ثبت من الادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع
على خلافه وذلك لتقرير النبي عليه السلام واصحابه واهل ساير الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل
عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية جهدهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يتحقق معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا
كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته اى غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد البرهانية
والتقرير والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على
التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نوعي انه اى العرفان التفصيلي واجب
لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اى من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان
المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل
لعلماء الاعصار السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل
المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم
اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او
التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوايق
البدنية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقايد الحقة التي لا يحوم حولها
شايبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض لهم في عقايدهم الشكوك والشبهات الناشية من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج

الى معونة النظر فان القايل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام
وشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا
بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد
النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى
يؤديهم الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم
والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة وما
ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا لخصمه اى وجوب النظر في المعرفة بمن
لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس اذ من عرف الله تع بغيره من الطرق النادرة لا
توصل الى معرفته لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل
الذي بينتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع
تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة
ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب الا به مقدورة والوجوب
ههنا اى وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول
بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم
وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان وجوب المعرفة
مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدماتها قلت وجوبها مطلق بالقياس
الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة
مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على
مقدمة وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب
الشرعي اما خطاب الله او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا
المعرفة غير مقدورة بالذات اى لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها
فحالها فايجابها ايجاب لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور
له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اى هو امر بذلك
المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه
بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار
القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل
الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما
تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة
والمشي للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة وقد يجاب

بانه ان العبد لو كان مامورا بالشي مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشي عليه لزم تكليف الخ لبقاء الوجوب حال
عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ اللازم ان يجب الشي مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف
بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها لجواز ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها جامع
للتكليف ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب
لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشي مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة و
التحقيق ان الحج هو ان يكلف بالشي مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولكن ان تحمل عبارة
الكتاب على هذا بان تقول تقريرها اذ الحج ان يجب وجود الشي مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود
المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بسياق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اى النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله
والعقايد الدينية والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم والصحابة الاشتغال به اى بالنظر فيما ذكر
ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل
بدعة ردلما ورد في الحديث وهو انه قال عم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اى مردود وجوابا قلنا ما ذكرتم
من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين
لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عم ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى
قال الله تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عم يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلايل الباهرة والقرآن مملو منه اى من البحث
عن تلك الدلايل التي يتوصل بها الى العقايد الدينية واثباتها عند الخصم وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به
الكتاب الكريم الا ترى الى قوله تعالى قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان واشار الى
شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل
يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد
اول مرة وحكم الشي حكم مثله واذا الحالق كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان
تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين الاول اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز الله اجزاء بدن عن
اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء ساير الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع
ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شي فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى
جواب الثاني بانه جعل في الشجر الاخضر نارا مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على ايجاد الحيوة في العظام
الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت
به الشرايع يقتضي اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك يبطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه
الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزم ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح
عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شي قادر لا محالة

على مثله قال في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين
اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول واصحابه لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم
اى الصحابة لم يدونوه اى علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسايل
وتفصيل الدلايل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب
كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجودة
القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويرفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع قلة
المعاندين المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما حدث من الشبهة في كل حين من الاحيان السالفة فاجتمع لنا بالتدريج
كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون زمانهم
وذلك اى عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا من العبادات والمبايعات والمناكحات
والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها اى في اقسامه ومسايله بالاصطلاح المتعارف
في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته والجمع وهو ان
يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق باختصاص باحدهما فلا يصح وتنقيح
المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات
الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة من الشارع
الى ان قوله نعم لا منع لكلية الكبرى القايلة كل بدعة رد وتحرير الجواب انكم ان ادعيتم ان النبي عم واصحابه لم يشتغلوا
بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها بدعة فهو ممنوع لما ذكرنا من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيتم ان
الاشتغال بها على هذا من الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه
وساير العلوم الشرعية وثانيها اى ثاني وجوه المعارضة انه عم نهى عن الجدل كله في مسئلة القدر روى انه عم خرج على
اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت
عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا
كان ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج
الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه
منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل
الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى بالقدرية مشهورة روى انه عم لما نزل قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون
فقال عم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال الى املك حركاتي وسكناتي وطلاق

زوجتي وعتقت امتي تعالى على انكحها دون الله او مع الله فان قلت انكحها دون الله فقد اثبت دون الله الها وان
قلت انكحها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كلامه والنظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا
يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحهم تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن
طريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اي لا نم صحته
اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان
بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض
الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر
آحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد لاصحاب
في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة
عقلا اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي من اختلاف
الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس
جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير
الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم
يشكر عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك خوف ايضا وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس
مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضررا مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا
معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا
تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عنهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من
العاقل ممنوعة لعدم الحضور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا وان لهذه النعم
منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نم انه اي العرفان
الحاصل يدفعه اي الخوف اذ قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف في الاكثر لا يقال الناظر
فيه اي في عرفانه احسن حالا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي
هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الى قوله عم اكثر اهل الجنة البله ثم انا في
انه يعني النظر او العرفان لا يجب عقلا بل نقول انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله تعالى
التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون
العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا مع قبل
بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات قبلهم

ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد
من الآية ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية ولا يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا
نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل وهي لا يجوز صرف
الكلام اليه الا بدليل ولا دليل هاهنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يامره النبي عم بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه
نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم
عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان
ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر وهو محال ويكون هذا الكلام حقا لا قدرة للنبي
على دفعه وهو معنى افحامه واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك
الالزام بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما
كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا فان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظرية والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا
ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له
للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيد العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب
النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات
يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا
وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع اليه اي الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه
اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه
الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس
الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به
اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه
كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما ولو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر
بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك
الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لا يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما هو ومنها معنى ما قيل
ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي
ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه المقصد الثاني
قد اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف
والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه

واجب اتفاقا كما هو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرائني وقيل هو اول جزء من النظر
لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي
واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه
والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا
والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون
واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما هو في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق
في كتابه الذي هو بخطه مكتوبا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوقع بسياق الكلام لشموله
المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه
بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال
الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر
عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا او ان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد
وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او
وجود النظر مع ما يمنعه الابري انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه
كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او نقيضه فيجوز القصد الى
النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن
الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده
فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا يسلم كونه غير مقدور وقال الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع
بغير اختياره الا ان دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك او ان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع
ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان
وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما يقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل
من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون الشك واجبا
ايجابا له ولا مقتضيا للايجاب به كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا بالتحصيل النصاب
ولا مستلزما للايجاب بتحصيله اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام والتوصل به الى معرفة
الله ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو
كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واخترمته
المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال
والاظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرا فتفطر ثم تحيض
في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتاتى فيه التفصيل
الذي ذكر بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فال

القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا براسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد
آخر المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم
الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره الامام الرازي انه يفيده مطلقا سواء
كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان لا
يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يشير الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث
اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار
عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسد المادة او الصورة وقد احتج بانه لو افاده واستلزمه لكان نظر المحق في شبهة
المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم والا اي
وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد
المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفد العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي
النظر الفاسد الجهل اعتقادها اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها ولذلك لم يفده الجهل واتبعه الى المذهب
الثالث وهو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل اي ليس له في نفس الامر ما لاجله
يستلزمه وان كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات
لها في نفس الامر الى المط بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمط عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدي ان الدليل
المنظور فيه مع المط صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد وكذا ان الشبهة المنظور فيها
ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمط بل استلزامها اياه
راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المط لاجلها وهو مخطئ فيه الا يرى انه اذا ظهر خطاؤه في اعتقاد وجه الدلالة
لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح يتوقف على وجه دلالة الدليل على المط لرابطة بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما
فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لما فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية
مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يتوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب
بالمط ولا خفاء به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال
الذي اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكر حق ولكن ليس الشان من اتى
بالنظر فيه اي في ذلك المثال اعتقدها كذلك اي اعتقد انها مقدمات حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل
فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقايل ان يقول ليس كل من
اتى بالنظر الصحيح اعتقد انها مقدمات حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر
الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق
على باله فيها وكذا ثم قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات
غير مطابقة وليس ثمة تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية
لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام

النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهوره في النظر الفاسد
لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون نكافوته مع وجود
الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية
يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكر من التحرير فانما يتاتى على اصطلاح من يجعل المفرد دليلا
فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان
النظر فيه من ذلك الوجه مفيد للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس
له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل به لكن من
اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة
عقلية بينهما تكون منشاء للاستلزام وثانيها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال
الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة
قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق
من المقدمات الكاذبة والا اى وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا استلزام
النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة ومتى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا تستلزم اعتقادا
اصلا لا خطاء ولا صوابا المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر العلم
التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن
انها حامل وما هو الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه
البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي
وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى
تصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اى بان هذا مندرج في ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك
كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اى الى المقدمات الاخر مرتبة معها ووجب ملاحظة
الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمط والجواب لانم ان ذلك الذي وجب
العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا
سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار
هو يا الى المط فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل
وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على راى ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال
في الجلاء والخفاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما للنتيجة بين
جلي وانتاج الاخر خفي يحتاج الى بيان وما ذلك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة
الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض
من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات

واما

واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما عكس اللازم في الآخر واذا
كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او الاختلاف
الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وبين
امر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما
ينبغي فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المط لكان العلم بالقضايا
الواجبة قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي
هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر لكامة وان اراد امرا آخر وراء ذلك اى وراء الاجتماع المذكور فلم اذ لا حاجة بنا
بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن
ان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة او النسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا
سوى قصة جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكر من المثال في البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين
واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا
وامكن ذلك الظن المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال
الامام الرازي هنا دليل مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متاخرة عنهما ولا شك انها
متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود
الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض له وقال
آخرون لا يجب ذلك اى كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اى وان لم يدل
الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل وجه دلالة تغايره لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي
هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة
تغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى
الله والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثم امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل
بالعالم على الصانع فليس ثم امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هولاء قريب مما قال مشايخنا
صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه
اى على ما ذكر مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجري فيما بين المتكلمين
عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة ما سوى الله على وجوده
تعالى مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه فالمغاير لوجود ما سواه هو وجوده تعالى فقط وقد اجاب
بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان والحدوث المرصد
السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد المقصد الاول في
تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اى الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مط اعتبر الامكان لان الطريق لا
يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل بكيفية امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط فلا يمكن ان يتوصل به اليه

اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر
في احواله اوصل الى المط كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب
ومع يلزم تناوله اذا لم توضع مع ترتيبها واطلق المط ليتناول المط التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا
فكذا المط الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المط تصورا يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان
المط تصديقا يسمى طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر
والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة
وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى
هذا برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا المقصد الثاني المعرفة
يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان تتقدمها فيكون غيره اذ
لو كان عينه لزم كون الشي معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه لا مساواه في الجلاء او كان اخفى
منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا تفريع على كونه اجلى اي لا يعرف الشي بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف
معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة
او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشي من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشي في زمان والزمان
مقدار الحركة ولابد ايضا اي شرط المعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه اي لو لا كونه
مساويا بل دخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون
بحيث كلما صدق على شي صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص مطلقا او من وجه فلم
يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط
المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها
ولا يلتبس شي منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن
بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم
بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييز الشي عن غيره اصلا لم
يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشي اما
ذاتي او عرضي كذلك قد يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منها معرفا فالمساواة شرط للمعرف
التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد منه في المعرف من مميز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا يسمى المعرف حدا
والا يسمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام
مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان
بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز ادخاله في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع
الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز ادخاله في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما وناقصا
دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا اجزاء له فان تركب عنهما اعني المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور

يحد بها

يحد بها والا فلا يحد بها اذ لم يقع اجزاء الشي وكل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون
تصورها مستلزما لتصوره يرسم والا اي وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم وان كان في كل الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن
رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول التعريف
بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا كقولك العلم كالنور والجهل
كالظلمة وهو بالحقيقة بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة
لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا اي وان لم تكن
تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة
بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى
فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد
تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين ساير المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فماله الى التصديق وهو طريق اهل
اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد وذكر مركب
يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين
الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا تعريف الجنس
اصطلاحا واريد تصوره بوجه الكل فان حصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه
كان ذلك رسما له اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقايق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا
هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصور لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال
مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد بان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد
بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه الكل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع
فلا يصح ان يقال لا نم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نم كتابتك نعم يصح ان يقال
لا نم ان هذا حد الانسان وان الحيوان جنس له او الناطق فصل الى غير ذلك فان من الدعاوي صادرة عنه ضمنا
وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقايق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل في المفهومات
الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا
منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم الحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده
وفساد نقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحاد الثاني بطل
حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق
واريد ان هذا مدلوله لغة واصطلاحا كان تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم
انه يقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب
وما يقال من انه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشي اذ
ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي

لا يفهم معناها فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يخلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهوع
عندارباها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتفرد السامع في المشترك بين المقصود وغيره
ويتبادر ذهنه من المجاز الى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلابد
من ظهور الدلالة المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول
على حال الثاني وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف بانه قول اي مركب اما مسموع فهو جنس
للقياس المسموع واما معقول فهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لان ذلك اذا اطلق قول من قضايا
تبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد متى سلمت تلك القضايا سواء كانت
مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في
قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض قول آخر اراد
به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي يحتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب
المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو اثبات
الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد
يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان
يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان
الانسان والفرس وغيرهما مما شاهدناه من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما
بالجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لآخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل
لذينك الجزئيين قالوا لابد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس
او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلثة
المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي تلازما وهذان الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فيهما
لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس
تصور الشركة فيه اعني المسماة بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما برأسه والا اي وان لم
يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما
تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق
حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي فيكون هذا خارجا عما ذكرتموه من انواع الاستدلال
مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس
قلت المقصود انا قد اثبتنا في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق
فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي يفيدنا الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان فالحاصل
ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق
فيرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر لانه

لكل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل
اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا
لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولك
اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال
المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكروا واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة الى الاستلزام او الاشتمال
فتأمل المقصد الرابع القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما
وكذا التمثيل لا يفيد الا اذا كانت العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ضروبه
خمس الاول ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط
لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي للكل او بعضه قطعا حاصلا
بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه
الاربعة لزوما ظاهرا بديهيا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي يعلم مقابل ذلك الحكم لآخر
هو الاصغر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى
واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سالبا
كليا او جزئيا ويحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالث
ان يعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولابد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا
فيعلم ح التقاؤهما فيه في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاؤهما فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا
يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلثة اما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو ان يعلم ثبوت
احد الامرين لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن
ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب
الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لابد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه
لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع محتاج في بيان استلزامه الى مؤنة ربما
كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء ثم من غير الرابع ان يثبت ملازمة اي لزوم بين شيئين فيلزم من
وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم
او من عدم اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من
عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم
الخامس ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت
صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب الآخر اي صدقه في كل واحد من
هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة فرقوا لها

قس على حرف الان ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه المقصد الخامس ما مر من الطرق القوية وههنا طريقان ضعيفان
يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا
لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها
مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعنا فلم نجد ههنا
شيئا منها وهو عايد الى الاول اذ ماله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى
واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله فانه لولاه اي لولا وجوب نفي
ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللام في قوله لعدم الدال على وجودها
متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فجوزنا ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على
ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا
اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا
على وجوده وذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا اطلعنا
ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية
فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء
التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته محال والجواب
ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل
على ذلك الشيء في نفس الامر ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز
ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وان سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع
تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك
الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار
المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها
ولزم ان يكون الاجهل بالدلايل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي
الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم
الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد الجاهل فيما علم العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلايل اوفر علما بالاشياء مع انه اي
العلم بالدلايل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول
ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا نعلم الان اخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب
فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل بحضرتنا ضروري لا يتوقف
على تلك المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض
والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة
القايلة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي

لم يدل

لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح والا اي وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى
وجوز ثبوته في نفس الامر كساير الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم من
ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت
فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها
قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم
نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل
النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين وايضا يلزم ههنا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما
للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمة اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى
ولا يمتنع هذا النفي وظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم نبوته اي نبوة ما لا نجد دليلا على نبوته ليس
لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد ع ولولا هذا القاطع لما جزمنا
بعدم نبوته واما الثالث اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق
مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت
على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول لجاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من
انه يلزم اثبات ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو اثبت الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنهما لم تثبت
ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من ذينك الطريقين قياس الغايب على الشاهد وانما يسلكونه
اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغايب عليه تع لكونه غايبا عن
الحواس ولا بد فيه في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اي هذا
الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية
الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه اي في اثبات العلة المشتركة
وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور ثلاثة احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران
وجودا وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة
ولا غرض لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا تاملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذا الوجه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه
القيود زال قبحه فيدور القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تع
لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكرتم من ان الدوران يدل على علية المدار للداير دل على علية المعلول المساوي لعلته
فان العلة دايرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها ممتنع قطعا وكذا المشروط داير كذلك مع الشرط المساوي والمعلول
ايضا داير مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذه المدارات علة لدايره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض
بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا انتقاض
قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا يتيقن به اصلا
وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم بالتيقن دون الظن وايضا يجوز ان يكون المؤثر في الحكم الداير امرا مقارنا للمدار دون

وح لايكون المدار علة للداير وقد يتبين هذا الاحتمال اى احتمال كون المؤثر امرا مقارنا بوجوه الاول الرجوع الى انه لادليل
عليه اى على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده الثاني انه اى المدار والداير مثلا دخان على ما يجئ اذا علم المدار وحده ولم يعلم
معه غيره علم الداير واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الداير فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه
علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا ساير الاشياء فلولا ان هذه الوجوه
هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان العلم بكل واحد منهما
وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن ان يكون منهما
علة كيف اى كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه والحال ان ما نعلم به وحده غير علة لذلك الغير فان كثيرا من
الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه
وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول
مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتاثير
وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من
المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم بالمدار وحده
يقتضي العلم بالداير فيكون علة له مبني على ان كل ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد
ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسيتبين بطلانه في مسئلة العالمية في تزييف دليل الغلاة على
كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للداير وجاز معه ان يكون الداير معللا بغير المدار
لجاز استناد المتحركية الى علة غير الحركة مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل
والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اى لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلة وان سلمناه
كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا استناد المتحركية الى غير الحركة كان
معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظ والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع
قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر الرابع المقارن الذي زعمتم
انه يجوز ان يكون هو العلة للداير ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر حصل المط الذي هو لكم اذ كلما وجد
المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المط الذي هو قبح الفعل الداير مع تلك الوجوه مثلا والا اى وان لم يلازمه
ولم يساوه ولم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن
المدار مدارا عدما هذا خلف قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اى اخترنا ان المقارن
اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه
مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المط وثانيها اى
ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كما يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما
وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته فاذا قيل
قد تكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى هذه الاقسام فيقال في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر

الاخ

الآخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اى ثالث الامور التي هي اشهر الطرق
في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول به الخصم
ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اى الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتكون تارة على
صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد
العلم لان التذكر لا يولده واخرى على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد
لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا فلم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اى هذا النوع
من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين
ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم بين منع وجود علة الاصل في الفرع وبين منع ثبوت حكمه اى حكم الاصل لانه ان سلم له علية ما
ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته
في التذكر فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات
الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما ظننت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق
والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد
وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد
لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت
متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق
تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني
ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد
واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو ممتنع فهذه الاصول
لما اعتقدتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت
الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من
المص لانه قسم من القياس بلا شبهة كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الخ وانما وقع منه هذا السهو
بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه
ثم قال الثاني القياس الذي هو من انواعه رد الغايب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل
معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثهم ثم قال الطريق الثاني في
اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع
القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية
التي يطلب بها اليقين فتوهم المص انه ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة المقصد السادس في المقدمات اى
القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية
تستعمل في الامارات فالقطعية اى اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون

الاكل والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول سبع الاولى الاوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين
وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصورات اطرافه وهذا القسم
لا يخفى اعتناء على الاذهان المشتعلة النافذة في التصورات الثانية القضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون تصورات
اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينهما وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة المنقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية
هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالثة
المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى
حسيات محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى وجدانية وقضايا اعتبارية
ويعد منها ما نجد بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا احكاما جزئية كالحكم بان هذا
من النار حار واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات
الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض فلا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة
فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء الرابعة المجربات وهي ما يحكم به العقل
بواسطة الحس مع التكرار والابداع وكسب من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان
يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهيته وكل السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان
الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل للصفراء الخامسة الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم حدس قوي يزول معه الشك
كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله متقنة محكمة حكمنا بانه عالم حكيم حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال
القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات
من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول
الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والماهية معا ولذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادسة المتواترات
وهي ما يحكم فيها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا
فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في
المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندا الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شانه ان
يحصل بالاحساس ولذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابعة الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم
في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم
الجارية مجرى المحسوسات شديدة الوضوح ولا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات
والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كالحكم بان كل موجود لا بد وان يكون
في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة
كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس
ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست

حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن له ان يقنع جاحدها على سبيل
المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبعة ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف
فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات
او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها
فهي قضايا قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة فهي النظريات
وليست من المبادي الاول ويحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو
المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر آخر
ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي
معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب جديد فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي تستعمل في الامارات فقط
ادرج الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية
لكونها مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل
حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طايفة كقولنا التسلسل باطل قاطع وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها
لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية او لانفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت
صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار
بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعدما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما عرفتها
الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين
القوم اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه ليتعين
الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فيتنفي العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد
كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال لان العدد
بالعدد باطل لافضائه الى ذهاب الخ وكما في مسئلة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق
الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف وكما في مسئلة عدم
جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس
واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو ممتنع
وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه
لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر
واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل
ما يصح ان يعلم وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه
المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض
في نفس الامر فيجوز ان يكون الثلاثة مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت آخر ولا من انتفاء

عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في نفسه ممنوع لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الآن يقال ما لا دليل عليه
وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل المختار الاول وهو عدم الاولوية في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد
من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين يتشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثلث صح الثالث والرابع الى ما لا
يتناهى من امثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكر اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه في صورة الاستدلال
على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني او الثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا
ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثاله وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدأ خواصه لم تكن الاعداد
متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله واذا يلزمهم صحة قدم العالم فانه
يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلثة وهلم جرا لان الاوقات كلها
متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف
المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات في الحقيقة ويخص جانب النفي سؤال وهو ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع
لدليل قاطع دل عليه لم ينف عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويزها الا دليل على امتناعه تجويزها قام الدليل
على امتناعه والا اي وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد او لدليل دل عليه لم يكن نفيه ودعوى استحالته فلا اقل اللازم من اثبات عدد
مخصوص اصلا فهي لاغلاط الاستدلال في المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في صفة وجودية
كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته والا
ساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه فتكون الذات مثل الصفات فلا يكون قيام الصفات
بها اولى من العكس هف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو اي علمه تعالى يساوي علمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا
فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم
علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا فتشارك الله تعالى في انها ليست
متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من
ان التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره لانه بين ان الانواع المندرجة تحت
جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة وتخيل
تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفات لله تعالى قالوا هي صفة كمال فتثبت لله واذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا هي
صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلثة في الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان
يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفى عنه ومعنى الكمال في الافعال هو الحسن والنقصان
في الافعال هو القبح وتعتبر ايضا في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص فيجب نفيه وفي الصفات
الحقيقية فيقال صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما تثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على
اثبات الصفة ان لو قبلت تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف
الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه جود يمكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه بها لان فعله
يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وتحصيل معنى الكمال انه ما اذا كانت تلك الصفة كمالا لها اي للذات لا ثباتها

في نفس الامر فيجوز ان يكون كمالا بالقياس الى الغير ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا وجب لها كل ما هو كمال بالبرهان
ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات المقصد السابع الدليل اما عقلي بجميع
مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع
اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل
وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه
بالنقلي لتوقفه على نقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقل والنقل هذا هو التحقيق ثم انه قد ينقسم
الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته اما عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون نقلية محضة كقولنا
تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وقد يكون بعضها ماخوذة من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك المامور به عاص فلا باس ان يسمى
هذا القسم الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي تطلب بالدلائل
ثلثة اقسام احدها ما هو ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك ما عنده لم يحكم هناك بنفي
والاثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس
معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب
فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا
مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منها يتوقف ح
على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقف على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع
دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو
الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل
او يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت المقصد الثامن الدلائل
النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب اولا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه
اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اي
وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ
ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى تعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها
اي اصول هذه الثلثة تثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من
الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرء القيس قد خطئ في مواضع عديدة
مع كونه من اكابر الشعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما اي رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني
وهو العلم بالارادة موقوف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي
عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك
اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد بها معنى مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز جاز ان يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي

يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شي تغير معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد
بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتاخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه
والكل اى كل واحد من النقل واضداده لجواز ان الكلام بحسب نفس الامر لا نجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار
بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد
هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد
ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول النقل عن معناه الى معنى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما
قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان نحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما
بان نحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان نحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون
ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة
وساير ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذى يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل وحكم بثبوت مقتضاه
وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اى في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ تكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز
فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء
وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اى مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا له فكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن
اجتماع النقيضين اعنى نفسه ونقيضه فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي غير يقيني
اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وهو اى عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود
اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم يطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على امور
عشرة ظنية فيكون ايضا دلالتها ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذى هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا
كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اى الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اى في الشرعيات
بقراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال
لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن رسول الله ع م في معانيها التي تراد
منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها
معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما نعلم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
التسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم
كذبه نعم في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اى كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اى بمجرد الدلائل النقلية
والنظر فيها وكون قايلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد او تنقل تواترا مدخل في ذلك الى الجزم
بعدم المعارض العقلي وهما اى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اى النفي او الاثبات
فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق القايل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم

المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد
بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء فلا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان
يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل
الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة
من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وح يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام
البديهة لا تتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية
نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام
الشرعية الفرعية

الموقف الثاني في الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب
والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار ما
وكالماهية والتشخص عند القايل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون
العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال
الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع
ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا
يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا ما من ذلك اى ما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور العامة المشتركة
فلا بد لها من باب على حدة وفيه اى في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على
تقسيم المعلومات الى معروضاتها وهي اصطلاحية مشتملة على مباحثها المقدمة في قسمة المعلومات الى معروضات
الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت
اولا وعلى التقديرين اما ان تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى
كل واحد منها طايفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اى ما من
شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج وانما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او يكون فالاول
هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها الاثنان ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس
بثابت والواسطة امر حق اى ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين منا اى من الاشاعرة اولا فانه
رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما ان لا يتحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته
اى لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اى له تحقق تبعا لغيره وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا
معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور القايمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحققها
تبعا لغيرها فلا تكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض
فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا لا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها
الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية

والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه
صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دايما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف
بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط
من اصله الاحتمال الثالث ان المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا
وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم
تقسيما آخر فقالوا وايضا اما ان لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي
عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من
نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت
على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على راي هولاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت
الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا
وكانهم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت
قسما منه لكنه مدفوع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق
عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض
المعتزلة من مثبتي الاحوال فنقول الكاين في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون
بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكاين في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم
الممكن قسمان منه وغير اي غير الكاين في الاعيان هو المعدوم واما ما لا كون له في الاعيان فان كان له
تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب
امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى المذهب
الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن
وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم
المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من
انحيازه في تحققه اي لا بد من ان يتميز الموجود ويمتاز عن غيره في تحققه فيكون بما هو هو فان امتاز مع ذلك عن غيره بهوية
شخصية يمتنع فيها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهني لا يدرك الا امرا كليا فالموجود
الذهني لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب
موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس ممتازة عن غيرها بالحقيقة
والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه وتعالى شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك
الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد
امتاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا او ذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يمتاز في
تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها هذا التحقق بل المتمايز في الخارج بماهية وهوية شخصية امتاز في الذهن لا على وجه يمنع

فيه تشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتامل الصادق فيصدق عليه انه متمايز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة يطلق على ماهيات
الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجودا اصيلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه
احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو
الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب لغيره وتقييد الممكن بذلك ليس
احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اي الممكن
لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم
يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة
لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما عرفته
فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل فالمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق
الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة
متباينان مندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الوجود الذهني اما ان لا يكون
له اول اي لا يفتتح وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اي ما يفتتح وجوده
عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه
فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا
او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات
على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض نعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص به بحيث تكون
الاشارة الحسية اليهما واحدة كالكون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر دون الماء مع الكوز
فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكر تفسير للحلول في المتحيز
كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب في ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا
ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم يقم عليه دليل
فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده
ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشارك الباري تعالى في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في
متحيز ولا بد من ان يباين الباري بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز
وانه محال الثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري تعالى فان من يسال عنه اي عن الباري تعالى لا يجاب وكل السائل
الا بان هذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم اما
قدم الحادث وحدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه
التركيب في شيء من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما
وجواب الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا للكل
ما عداه او القدم اذ لا يشاركه تعالى فيها غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان يقال منع الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف

اخص صفاته انه لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور والمرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد
الاول في تعريفه اى تعريف الوجود فقيل انه بديهى تصوره فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبى فلا بد
له من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بديهة ولا كسبا والمختار انه بديهى لوجوه ومنع الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها
فان بديهة التصور صفة خارجة عنه فيجوز ان يكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببديهية
تصوره بديهى ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودى لان
المطلق جزء المقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا
وجزء المتصور بالبديهة بديهى اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون
بديهيا على التنزل اى اذا تنزلنا عن كون وجودى متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبى فلا بد من الانتهاء الى دليل اى
طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى ويكون وجوده اى وجود
ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبهذا الدليل على بديهة تصور
الوجود فانه اذا كان وجود ذلك متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازى
في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل
والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقرير
التسليم لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا
الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان
بانه موجود ضرورى فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل
الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المص رح مع تصريحه بان وجودى متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهى قال ههنا او نقول
بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول
للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يشتمل على موجبة يكون
العلم بوجود محمولها للموضوع بديهيا وانه يستدعى تصور الوجود المطلق بطريق البديهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب
التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف
عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منته اليه
فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اى جواب الوجه الاول انا لا نم ان وجودى حقيقته بكنهها متصورة
بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كما
ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقتها بكنهها غير بديهية واذا كان وجودى متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بديهة تصور
الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما
تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بديهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم
من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصه

لا بديهة ولا كسبا

فرد

فرد منه وايضا اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض على الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا
تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزءا
من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما قوله في التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل
وجوده ضرورى قلنا ممنوع نعم لا بد من دليل هو ضرورى اى معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اى
للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين
في نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين
والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم
بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد
في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم
وجوده في الذهن لا العلم بوجوده وفيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه
بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع وجود الموضوع على
الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثانى من
الوجوه الدالة على بديهة تصور الوجود وهو ان يقال قولنا الشئ اما موجود او معدوم تصديق بديهى وانه يتوقف على
تصور الموجود والمعدوم فيكون الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور
تغايرهما الذى هو الاثنينية او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية
فان قيل ان ادعيتم انه اى هذا التصديق بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم
بان ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او ادعيتم ان
الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما
الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهى مطلقا فلا مصادرة لان بداهته مطلقا
في نفس الامر متوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببديهة اجزائه اى العلم
ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان
علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق
وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على
العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف
على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصه فان الحكم يختلف
باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها
حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يكن الاستدلال بها على حكم
الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشئ الذى ذكر فيهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا فلم يصح
الاستدلال ببداهته على بديهة شئ منها لانه دور وجوابه اى جواب الوجه الثانى انه يكفى تصورهما اى تصور الموجود والمعدوم

بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي
انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه
بالحد فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اي وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما
وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع
بين تلك الاجزاء التي واحد منها ليس وجودا لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اي وان لم يحصل عند
الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثم الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات فيكون ذلك الامر الزائد الحاصل
عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي اي تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضاته
لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا اجزاؤه فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان
للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة
لسائر الاجزاء فلا يكون الصفة تمامها صفة او بالعدم فيلزم ح اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء
اما ان تتصف بوجود مع او بعد اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء حسب وجوده متقدما على كله بل هو اما معه
او متاخر عنه او تتصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على نفسه او لا تتصف تلك
الاجزاء به اي بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود واما
تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب
ان يكون بالاعرف لما مر في شرايط المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف
من كل ما نحاول تعريفه به وايضا فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف
على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدأ الفياض عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات فاذا وجد القابل
والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرايطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب
والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان للخاص بحسب
خصوصه له شرايط وموانع لا تعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرايطه وارتفاع موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه
في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث انا نختار ان
تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التي تحد بها وجودات قوله فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا ممنوع فان وجود
كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي اي حقايق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في
الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا
مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق
الموجودة بديهيا والاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء الكل في الماهية لجواز ان يكون
صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا فلا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات
قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر اخر قلنا ممنوع وذلك الامر الاخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان
كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس موجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرتم منقوض بساير المركبات

التي

بل يكون صفة [illegible] الاجزاء

التي علم تركيبها يقينا ونطرده بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كان اجزاء السكنجبين سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان
لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زايد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل
السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب
الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا ساير المركبات المعلومة التركيب او جزء ما لا يخلو عنها او عن نقيضها
فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم
اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم ايضا من المعقولات
الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم
وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان معروض الوجود فانه موجود فقط ولان الوجود نفسه لانه معدوم فقط انما
يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس محالا وانما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كان
يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء
الدار متصفة بانها ليست بدار ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود
ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس
الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء
عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء وقايما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او
خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقايق مركبات
ومنها بسايط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا
بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود
عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود تتصف الاجزاء
بوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الدليل المشهور
انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل
في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون
الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود متصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم لا بالعدم ولا يكون الوجود محض
العدمات حتى يكون محالا بل محض المعدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا الحال مركب من
اجزاء متباينة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات
التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين
وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف
الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا نطلب تعريف الكنه وايصاله اليه واما انه لا يفيد اي الكنه شيء من الرسوم اصلا
فلا لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم

اي قلنا عند الدليل منقوض بسائر المركبة
اذا اجزاء الدار اما دار او لا وما علمنا [illegible]
الحكم عنه علمنا بطلانه [illegible]

لا اعرف من الوجود معنا دره فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف
على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا فقوله في الاستدلال ثانيا على
كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو
بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات
حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان
يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي
ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما تعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم
يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتب الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر والنوع الانسان
بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم او معاند له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص
في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين
الذهنيتين تجب تحققهما في الذهن فجاز ان تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا معاندة بين الصور الذهنية
بل هي متعاونة الا ترى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما
بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه
من غير عكس كلي والمنكر له اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي يحتاج الى معرف لوجهين الاول انه اما كل
الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها
كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل
بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا والجواب
لا نم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود
اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون
ضرورية فيعقل العارض تبعا لتلك الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض
تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم
لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا
للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه
الثاني ان يقال لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان
الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتميز ما هو المراد بلفظ الوجود
من بين سائر التصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا ماله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز
تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص
ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان اهل العلم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان
الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان وهم كيي

ذكر

ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين
لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا اكتسابا بل يمتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول
ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك يتميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعناه انه ليس غيره سلب
مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه
فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم
بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود
كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي
وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما
لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق
لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر
الثاني التصور حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود والا
امتنع ان تتصور شيئا فيجتمع في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان
تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نم الوجود الذهني وان سلم فيكفي في تصوره اي
تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من
المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس
او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندها وذلك كما نتصور ذواتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذواتنا حالة في
ذواتنا او نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس
على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض لمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال بان
الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو
المنفي العين وفايدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود بغيره والمعدوم بغيره
ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون
كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات
للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم
او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وخطاه اي كل ما ذكره هذا القايل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى
الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكره في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت
الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود
لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فاخذ في التعريف
بها ايضا دور المقصد الثاني في انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي مفهوم واحد اشترك فيه الموجودات
باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واشياعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما

ايضا

ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اى بالوجود عند التردد فى الخصوصيات من انواع
الموجودات واشخاصها ضرورة انه اعنى الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها
او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات
التى هى عينها تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شى يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالى باطل لانا اذا
جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا فى ان ذلك السبب واجبا او ممكن وعلى تقدير
كونه ممكنا جوهرا او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا فى جميع انواع الوجودات واشخاصها
لم يكن ترددنا فى هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا
اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب وانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد
وجوده باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا فى الخصوصيات
فقد ترددنا فى معنى الوجود وكذا اذا زال الاعتقاد بعضها الى بعض زال الاعتقاد بمعنى الوجود الا ان الباقى فى الحالين بلا تردد
وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم
باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه فانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه
الثانى انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى
وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل فى التقسيمين واحد ومورد
القسمة مشترك بين جميع اقسامه التى تقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى
ما ذكرتم للاشتراك اللفظى كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه قسمة الوجود
قسمة عقلية لا يتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلى الداير بين النفى والاثبات
بخلاف ذلك الذى ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظى كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب
اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلى فالاشتراك المعنوى واجب فى القسمة العقلية وقد قيل التقسيم فى مثل العين
انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوى ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه
يعود الاشكال الجواز مثل ذلك فى الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية فى ذلك
السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد فى خصوصيات الماهية ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال فى التشخص
فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهية متخالفة الحقايق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة
بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك الذى اريد بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك
بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة فى الحقيقة او لا فنختار انهما اى مفهوم الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات
المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقايق والهويات فلا نقض بهما وان
اريد التماثل فى الوجود اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة فى الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين
والنقض بهما اى بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى
الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اى فى العدم بالذات فلا تعدد فيه

اذا

اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله اعنى الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلى فيهما بين ان يكون الشى اما موجودا او معدوم
حصر عقلى لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلى ضرورة
انه لا حصر فى العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيدا اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا
اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود
بوجود ما من الوجودات وليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلنا كان الحصر ح بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون
عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نم ان العدم مفهوم واحد بل هو بحسب
اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقايق متعددة ولكل حقيقة
منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زايدا على الحقايق متعددا
بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشى رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا
عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلى الوجه الرابع قال بعض الفضلاء من
القضية اى كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان
بين الموجود والموجود كالسواد والبياض من الموجودين مثلا من الشركة فى الكون فى الاعيان ما ليس بين الموجود
والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن
الالفاظ واوضاعها وهذا الذى ذكرناه لا ينفع الا للمعاند فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما
ادعيناه كذا فى المباحث المشرقية ويعود قضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان اكتفى بمجرد
الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذكره
البعض من الفضلاء من زعم انه يعنى الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدرى اذ لولا انه تصور منه مفهوما
واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان فى كل وجود وجود انه كذلك اى
غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك
الدعوى ح متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان
الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون
باعتبار معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير
مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج
ذلك القايل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق
الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك
متناول لكل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للموجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم
ايجابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب
انا نأخذها اى الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا
مشتركا بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضى شخصا مشتركا

بينهما الاستحالته بل يقتضي نقيضه وتحقيقه ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل نقيضه فقط ويمكن ان يجاب بان
المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان
المتناول لها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا لما
تميز الواجب عن الممكن فانا اذا اطلعنا على تقرير كون الوجود معاني متعددة فالشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب
له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى اخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود
معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب
ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة
او زايدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون للحقيقة الواحدة حقيقتين او يكون موجودة بوجودين
وان كانا زايدين عليها واما من قال ليس الوجود مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القايلون بانه نفس الحقيقة
في الكل وسيجيء حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن
ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت اليه المصنف الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزءها
او زايد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن
جميعا او زايدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زايدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد
فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل
اي الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زايدا على الماهية لكان الماهية من حيث هي هي غير موجودة
اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة وكانت معدومة اذ لا واسطة
بينهما فيلزم من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض او تكون
الماهية معدومة وموجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض بساير الاعراض الزايدة على معروضاتها بلا اشتباه
فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي
ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من
حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في المرصد الثاني وكل منهما اي من الوجود والعدم امر زايد عليها ينضم
اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه
ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زايد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها
العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به
ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية
الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل
وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها
موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة
الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف

بصفة

بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زايدة قايمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود
بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق
عين اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة
قايمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع
ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك
لان جميع هذه الوجودات الزايدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف
المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون بعضها وهو
خلف والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية
سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك
لانها تقتضي امتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل
الوجودات الى ما لا نهاية له وللقايل ان يقول هذا من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو
داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي
موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن محله وصفه
انما هو في العقل وصفه بانه هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك
الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زايدا على الماهية لا انه عينها لجواز
ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زايدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود
اخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وننقل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى
والجواب المنع اي منع الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما فلا استحالة
في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير
فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زايدا عليه ولا جزءا منه كذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه
على تقدير كون القدم والحدوث موجودين وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان
الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سياتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زايد عليه اي على ذلك الغير
لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زايدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر آخر
اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زايد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة
بوجود زايد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه الا يرى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا
بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية
الواجب وان زاد في الممكن اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سياتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية
الواجب فلقولنا اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زايدا عليها اذ لا يجوز ان يكون
جزءا منها واذا كان زايدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده

وصفا محتاجا اليها اى الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهى اى تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والالكان وجود الواجب معلولا للغير فلا يكون الواجب واجبا فهى اى تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما واجبا على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية الواجبة على الوجود اى على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجه في الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشئ على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المط على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية بجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تتقدم بوجود لا يكون زايدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المط فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه علة لوجوده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لابد له من علة هى اما الماهية او غيرها واجيب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود ولما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشئ قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشئ متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اى تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اى كون المقوم بحيث متى وجد موضوعا يقومه كان سابقا عليه هى التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانما تلحقه اى هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نعقلها الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف لنا في سند المنع اذ قد ثبت ح ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة ولا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجبة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لابد وان يلحظه العقل موجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجادا لغيره او ايجادا لنفسه فح لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زايدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية لابد وان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان

يلاحظ

يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله ولا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون متقدمة عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذى اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجبة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التى هى العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستند المنع وهو العلة القابلية والمقومة بين فقد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها انه زايد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فههنا دعويان الاول انه زايد على الماهية في الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هى هى تقبل العدم والا اى وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتى ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه والا لجاز ان تكون موجودة معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هى هى ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح تكون من حيث هى هى ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عن هذا الوجه بانكم ان اردتم بقبول العدم انها اى الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود ومتصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هى نفى صرف وان اردتم بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اى لما قبلت الماهية من حيث هى العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثانى انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءا لها لما سيصرح به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجى دون الزمنى فانه اى الوجود الزمنى نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الزمن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الزمنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءا لها والكلام في الوجود المطلق وانه زايد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الزمنى لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الزمنى حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شئ في الزمن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا شك فيه ولذلك اختلف فيه اى في الوجود الزمنى ومن اثبته اثبته ببرهان لا يكون معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الزمنى مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اى المتحققة في الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الزمنى فيغايرها ولا يكون نفسها ولا جزءا لها ايضا فيهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الزمن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زايدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الزمن وقد قال بعض الفضلاء يعنى القاضى الارموى حاصل هذا الدليل الذى هو الوجه الثانى انا نعلم

اى الممكن كالمثلث مثلا تصورنا ان هذا مع كون الماهية الممكنة معقولة ولانعلم اى وجود الممكن تصديقا لان الشك
فى الوجود ينافى التصديق به لاتصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولانعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط
غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال ليس بما توهم هذا الفاضل بل بانا نشك فى ثبوته اى ثبوت الوجود للماهية المعقولة
ولا شىء من الماهية وجزئها ما يشك فى ثبوته للماهية لامتناع الشك فى ثبوت الشىء لنفسه وفى ثبوت ذاتياته فلا يكون الوجود
نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لايجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولانسلم ان شيئا من
الماهيات المعقولة كذلك وايضا المثال الجزئى لايصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث
لو تعقلت بخصوصها لم يشك فى وجودها فما ذكرتموه انما يصح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل
وجود زايد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فايدة معنوية اصلا بل كان يعد هذرا وكان
قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فايدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لايعتريه كالظاهر
ان يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل لو كان الوجود جزءا لكان قولنا
السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فايدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود
عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه اى الوجود مشترك كما مر
دونها اى دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة متعددة بحسب
الاوصاف لا غير فالمتعبدون بطور العقل يعدونه مكابرة لايلتفت اليها وكذا الثانى باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهية
لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتى لها اعم منه وكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا
مثل الجنس وتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هى ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء
للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اى لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات فلها فللفصول فصول
اخر كذلك اى موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لابد له من الانتهاء
الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد لانه
مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد فى تلك الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط او واحد
فتنقطع به تلك السلسلة التى فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون
جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع انا نختار كون الوجود جزءا ويجاب
عن الدليل الاول بان يقال يجوز ان يكون جنسا للانواع اى انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس
للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان
المدعى هو ان كل وجود زايد ونقيضه سلب جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا فى بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل
ويجاب عن الدليل الثانى بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اى الجوهر والعرض من
اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشىء مندرجا تحت المتصف بذلك الشىء قال
المص والتحقيق ان من الوجوه التى استدل بها على كون الوجود زايدا على ماهية الممكن انما يفيد تغاير المفهومين اى مفهوم الوجود
ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اى ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اى فى تغاير الذاتين لا فى تغاير

المفهومين فان عاقلا لايقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور
الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اى للوجود والسواد هويتان متمايزتان فى الخارج تقوم احديهما بالاخرى
كالسواد القايم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قابلت الاولى بالثانية وما ذكرتم من ان
ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية
هوية ممتازة فى الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى يمكن قيامها بهوية السواد فى الخارج
كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم فى الخارج
فكان لها اى للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابى الحسن الاشعرى
وفحوى دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان
ما ذكر يدل على ان الوجود والموجود لايتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لايستلزم ان يكون هوية
الوجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر لجواز
ان يكون صدق عدم الامتياز بان لايكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود
بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود
كما لاشك فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية للسواد والوجود عارض لها وتميز
عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود
وماهيته المعينة كما هى ذات السواد وماهيته المعينة فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهنى فانهم وان وافقوه فى
ذلك اى وافقوا الشيخ فى ان الوجود الخارجى لايتمايز عن الماهية فى الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اى الوجود يغاير
الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجى فيحصل
هناك صورتان متطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل فى الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ فى الاتحاد
بحسب الخارج وان خالفوه فى التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا فى الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس فى
الاعيان شىء هو وجود او شىء انما الموجود او الشىء فى الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقايق فهذه الماهيات
موجودات عينية متاصلة فى الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانية
التى تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى بهما امر فى الخارج وذكر اى الوجود فى كونه من المعقولات
الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتى والعرضى فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها فى الخارج فليس فى
الاعيان شىء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتى او عرضى كذلك بل هى من مفهومات عارضة فى العقل للمعقولات الاولى
ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متاصلا فى
الوجود لا معقولا ثانيا قال المص فاذن النزاع فى ان الوجود زايد او ليس بزايد راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى فمن لا
يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجى زايد على الماهية فى الذهن فمن ادعى
من المتاخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهنى فلم يكن على بصيرة فى دعواه من البحث الثانى ان الوجود زايد على
الماهية فى الواجب لوجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب مقارنا للماهية بل كان وجودا مجردا قايما بذاته هو عين ماهية

الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشي لا يختلف ولا يتخلف عنه
فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما للغير فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة
فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سوا كان ذلك الغير وجوديا
او عدميا هذا خلف الوجه الثاني ان الواجب مبدا للممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القايم بذاته فالمبدا
للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدا لما الواجب مبدا له فيكون كل
شي من الاشيا الموجودة مبدا الكل شي منها حتى لنفسه ولعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر
من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزءا من مبدا الوجود اي فاعله وانه محال بديهة وموديا الى انسداد
باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا
ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا للتاثير لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك لانا نقول فاذن كل وجود
مبدا لما الواجب مبدا له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته
وجود الواجب الذي جامعه الشرط ويعود المحال وهو جواز كون كل شي مبدا الكل شي حتى لنفسه ولعلله وقد اجاب عنهما
اي عن هذين الوجهين بعض الفضلا بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك بين
الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته هو الا لكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات
بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لساير الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه
وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زايدا بل هو عين ماهية الواجب في قايم بذاته وهو المجرد المقتضي
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدا للممكنات فلا يلزم ان يكون ساير الوجودات المخالفة له
في الماهية مجردة ومبدا وانما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود
منها وان كان بالتواطي لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن
الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حقيقته اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزايد على ماهيته
وهذا الجواب لا يتمشى علينا فانه اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته كما انها عارضة لماهية الممكنات
والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات
في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء
واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زايدا عارضا للماهية الا ان يثبت ان للممكنات
امرا ثالثا ورا الماهية وحصة الكون في الاعيان وهو اي ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود ويثبت ايضا
انه اي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بان في الممكن ثلثة امور
ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من
الوجود وهو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زايدا على الماهية في الممكن
وعينا لها في الواجب ولكن لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا قال به احد فان التزمه في الممكن يلتزم
اظهارا للفرق التزمنا نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي مروضة

لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زايدا على ماهيته وظاهر البناء باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت ان
ان حقيقة الجواب هو منع تساوي وجود الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق
عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سوا كان صدقه عليهما تواطيا او تشكيكا وان قوله واما حقيقته الخ فمزيد توضيح للجواب
والمناقشة في من الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدي نفعا لبقاء المنع
بحاله وستعرف من كلام المص ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال نعم ههنا
اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطي فانه
في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ
الماهية واجزاؤها لا يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشيا التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا
وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب
الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات والمبداية
ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الا اقتضا للتجرد والمبداية لاختلاف الوجودات بالحقيقة واشار الى الثاني
بقوله وايضا قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضايه كون المشكك عارضا لما تحته ونمنع تجرد المنع ونقول
وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان
يكون حقايق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من
التجرد والمبداية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما
يمتنع لبعض اخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة
الحقايق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية ووجود
للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشيا فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا
حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلا فتامل ودليل اخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة
الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة
عن اقتضا الماهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفي الماهية
لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز
عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغنا عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج
الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضا الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته
عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا ساير الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون
واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضا عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها وكذا في اقتضايها
المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما سواه بالكلية الزام الحكما القايلين بان وجود
الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكما اتفقوا على ان الطبيعة النوعية تصح
على كل فرد منها ما يصح على الاخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا يختلف لوازمه فلما ثبت كونه زايدا

على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اى وبما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز
اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير ما اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر
بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما
كانت قايمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
وبه ابطلوا المثل المجردة التى قال بها افلاطون كما سيأتى في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس
في تركب الاجسام البسيطة الطبايع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اى
الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقايق المتقصد الرابع في الوجود الذهنى لا شبهة في ان
النار مثلا لها وجود به يظهر احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها
تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن
نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء
في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافى كما ستطلع
عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحرير محل النزاع عسير جدا احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا
كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجى المطلق اى من غير اضافة وتقييد بشئ مخصوص
وحمل الاطلاق ههنا على تناول الوجود الذهنى لغو ونحكم عليه اى على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها
محكوما عليها بالامكان العام وملزومة ولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع اخص من المعدوم واعم من شريك البارى وكونه
متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانما
اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعى ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره في نفس الامر فرع ثبوته له
ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا
الذى ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق
قولنا المعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه
في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان المعدوم المطلق صار
محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا
انه يصدق قولكم الذى ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة
لا تقتضى وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى ان ثمة امرا يصدق عليه
في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع
فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من
حيث هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه ولا استحالة في ذلك اجاب
عنه اى عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهنى الامام الرازى بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج

اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غايب عنا وذلك المتصور اما قايم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى
انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأى غير صحيح
فيكون الاحتمال قايما فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور
معلومات الله تعالى قايمة بذاته لكان انسب او قايم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اى جميع صور المفهومات
مرتسمة عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صورها يوجد
فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اى في الامور الغايبة عنا كالعقل الفعال
مثلا ان كانت الهويات اى هويات ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان
كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من
التميز للمعقولات التى هى الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية التى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن او اخترع
الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا او لاحظها اى لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضع
آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم نتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل
ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قايما بنفسها ولا بغيرها
فوجب ان يكون لها وجود ظلى في قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض
على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم
لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب
واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول
فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذ اجوز صدقها مع عدم الموضوع
واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح
ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون
مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس
في الخارج فهو في الذهن الامر الثانى من الامور الدالة على الوجود الذهنى ان يقال من المفهومات ما هو كلى اى متصف
بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو
متشخص متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية
لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على
حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه
السؤال الثانى وقد يقال ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان
ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد من الحقايق موجودة في الخارج
بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهنى لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهى التى حكم على ما يصدق
عليه في نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالى باطل

وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع اى ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اى التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اى يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا ان الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفرعة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الزمن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في من القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الزمني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي واحتج ثانيه وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الزمني بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الزمن حارا باردا واستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن من الصفات منتفية عن الزمن بالضرورة ويلزمه اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد والثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اى عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل في الزمن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما تقوم به هوية الحرارة اى ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما تقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الزمن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذي يمتنع حصوله في الزمن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان تحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجود الظلية فلا يمتنع حصولها في الزمن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الزمن ان كان مساويا لها اى للهوية عاد الالزام وتم الدليلان معا والا لم تكن هي اى الهوية حاصلة في ذهننا لانا نقول الحاصل في الزمن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانه اى ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الاحكام والحقيقة اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات ثم ذلك الحاصل ماهيتها اى ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اى ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الزمن نفس ماهية الهوية فقولكم هل يساويها اى هل تساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية اولا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الزمنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية الوجودين وان كانت متشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكر من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشاء الوجود العيني

نعين الحرارة يمتنع حصولها في الزمن وبضادة عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الزمن فلم قلتم ان الزمني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الزمن المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا اشكال فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف فمنهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الاخر فيه دون غيرهما اى غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر ولولا التمايز والتعدد اللازم فيه بين العدمات لم تختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للاخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا يشار اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الزمن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا فان قيل يقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الزمني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اى في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الزمني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود لها في الزمن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما تصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الزمن والامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا وان لا تصور لما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدوم متمايز المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا وانها اى هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل لا يمكن العكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابى الحسين البصري وابى الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اى في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اى بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والزمني بمعنى انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها

ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة في الملاء الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو فاعرفهم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الزمني
واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الزمني شيء في الزمني فكلا الشيئية
عندهم تساوق الوجود اي تساويه وان تمايز به لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة دون قولنا السواد شيء للمنافي اي
للذي ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتقرر والتحقق امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين
الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض
فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءا لها والا لزم التسلسل ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد
فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف
فان قلت يمكن ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك
وافادة الحمل قلت هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد قلنا بل
هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فان فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظ اي
فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس
بموجود الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة
افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة اذا اخرجت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل
من الكل المتناول للخارج وما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر
من غير بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الثابتة على العدم على الجملة التي هي مشتملة
على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون
ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها
غير متناهية مع انها اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر
الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض
ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحد منهما غير متناهية الوجه الثالث الذوات المتقررة
في حال العدم اما واجبة التقرر فتكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا تكون واجبة التقرر
بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب فقيل الواجب
ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة نفي اي صفة منفية غير ثبوتية
لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية
اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الامدي هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من
فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا معتبرا محررا لم نجده لغيرنا وهو في غاية الاحكام والحسن وانه
في غاية الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات
السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات
فقياس تمثيلي غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فلا يجوز

اتصاف

اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا على
انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه
الوجه الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم
ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء
لا يختلف ولا يتخلف عنها والا اي وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة
بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا اي وان لم تتحد
لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتزايلات اي الصفات المتعاقبة فان ذوات المعدوم
لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحد منها بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة
اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت به لماهياتها اخترنا انها لا تتباين
لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها موردا للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات الثابتة في العدم
وكل ما يمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا تتوارد ولا تتزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهية
المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد
والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان
اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت
به لهوياتها فنختار تباينها وتكثرها لذواتها وقولك كل شيئين مختلفين بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها الكثرة ولا تتصور
فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي ما ذكرتم في العدم وارد عليكم
في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين
متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت موردا للمتزايلات مع انها من حيث هي ليست موجودة
فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز
تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد
على الماهيات المعدومة اذا اخرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان تكون الماهية بشرط العدم
مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في اثبات هذا المطلب
وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة بالذوات
انفسها والوجود حال لانا نثبته بدليله ثم نقول لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن
تأثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او نقول اي لمن اثبت منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود
عندكم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق
القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة
الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة
انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف بها والفرق بين الايدي ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ

وان لم يكن موجبا لاتصافه به الوجه الثالث لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت
والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا اي وان يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام
عين المفهوم الخاص فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم المعدوم مطلقا
صادق على المنفي اي على ما صدق عليه المنفي وكل ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال
من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي من صدق المعدوم
على المنفي ثبوته اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية
فانه بمعزل عما قررناه من التحرير وانما جرى لهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم اي قصد المستدلين
بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف يتعلق بمفهوم
المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه
المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك
تقرير اخر يتعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا
محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل
بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر
على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من
افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي
ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم منه وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى المثبت
اي الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي
المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من غيره لا يقال ان ارادوا ان كل
معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون
بعض وكل منهما ممتاز عن الاخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد مقدور دون بعض وبعضه معدود دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض واما الثاني فلان
كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين في نفسه ولا اشارة
عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك الباري متميز
عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين فان بعضها متميز
عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندكم
ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف هناك بالاعراض وتميز الوجود فانه متميز عن العدم
وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالعروض والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة في
حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض ومماستها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال
العدم بل حال الوجود والاحوال متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال

فانها

لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض
بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست ثابتة
عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر
وقرينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا او كونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية يدل
على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا او مرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز
الذي ادعيتم ثبوته في المعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب
الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان ادعتم به غيره اي غير ذلك القدر منعناه اي لا نم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك
القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى نعلم انه ماذا وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به وعليكم
ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان
لان كلامنا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سياتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا
اي ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري
كما سياتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول ولهم شبه غيرهما اي غير هذين الوجهين
المذكورين منها ما هو وابهاكونه اي المعدوم الممكن في الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا
بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من
الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغير صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد
غير المعين ممتنع فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجاد ما فان
ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره وحصوله
انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول فالجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد
ونحو ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز ان يكون لنا مدرك
اي محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس
وايضا هو قياس تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان
ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات
مجعولة ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لكان الانسانية مثلا عند
عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات متجردة بل ثابتة متقررة في انفسها
وسيأتيك جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف
الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا
الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الشحامية
والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الان يقولوا المستحيل
لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه الهاشمية وقال الناشي هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية

ابو الهاشمي

هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصرى والنصيبى من معتزلة البصرة هو حقيقة فى الموجود ومجاز
فى المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظى متعلق بلفظ الشى وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد
عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات والظاهر معنى فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشى على الموجود حتى
لو قيل عندهم الموجود شى تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشى قابلوه بالانكار ولا يفرقون فى اطلاق لفظ الشى بين ان يكون
الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفى اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا
يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شى قدير ينفى اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون
القديم والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول اناث العيشى الناشى وقوله ولا تقولن لشى انى فاعل ذلك ينفى اختصاصه
بالجسم فيبطل به قول هشام وقول لبيد الا كل شى ما خلا الله باطل ينفى اختصاصه بالحادث لان الاصل فى الاستثناء
ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث الثانى فى تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شى اى ثابت متقرر متحقق
فى الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقايق وتاثير الفاعل
فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات
ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد
سوادا او البياض بياضا والجوهر جوهرا او العرض عرضا وهى اى الصفات على الاطلاق اما عايدة الى الجملة اى البنية المركبة
من امور عدة او الى التفصيل اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها والقسم الاول العايد الى الجملة هو الحيوة
وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا
القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة فى الاعراض المركبة والقسم الثانى العايد الى التفصيل اما للجواهر او للاعراض
فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية التى هى من صفات الاجناس
الثانى الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له فى الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال
ولا فى كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل فى جعل الجوهر موجودا اى متصفا بصفة الوجود الثالث
ما يتبع الوجود اى وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم
من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له فى اول حدوثه
كون بدون شى من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول
فى الحيز اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان للجوهر الفرد ليس له
صفة زايدة على هذه الاربعة فليس له لكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا الحال
فى كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعنى الوصف الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو الوصف
التى هى من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اى للوجود وهو الحصول فى المحل فان العرضية
ليست علة للحلول فى المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول فى المحل فلم يجعلوه امرا زايدا على نفس العرض ومنهم
من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصرى فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر فابن عياش ينفيهما
حال العدم لان التحيز علة للحصول فى الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا فى الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية

لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لانهما متحدان
ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول فى الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصرى يثبتهما
لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول فى الحيز فانه معلول التحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه
اى البصرى يختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له لكونه معدوما صفة والكل
اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا
حيا يحتاج الى اثباته اى بيان وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف
الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج فى العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازى انه جهالة بينة وسفسطة
ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال من الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج فى العلم بوجودها الى دلالة
منفصلة وقال المص رح لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين
ان للعالم صانعا اى ذاتا يتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول
صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج
وماذا تقول فيمن يقول شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع فى الخارج فظهر ان تقرير
الاتصاف بالصفات الخارجية لا تقتضى تحقق وجود الموصوف فى الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا الا ان حمل هذا
الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك المقصد السابع
الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضى منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال
بالحال من المعتزلة وبطلانه ضرورى لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات
فى شى من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفى ذلك اى نفى ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفى والاثبات وقصد
اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق
اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فتصور هناك واسطة بينهما هى ما يتحقق تبعا لم يكن النفى والاثبات فى المنازعة
التى بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لانا ننفى الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفى وانتم
معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا فى ذلك والذى احسبهم اى اظنهم ارادوه وحسبانا ينتاخم اليقين
اى يقاربه انهم وجدوا مفهومات تتصور عروض الوجود لها بان يحاذى بها امر فى الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها
عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك العروض كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها
لا موجودة ولا معدومة ونحن نجعل العدم للموجود سلب ايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا نناز عهم فى المعنى ولا
فى التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظى قيل قد اسقط المص هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا
المعنى وليس فى عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك البارى مثلا ليس من شانها
ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والازاد وجوده
على ذاته لانه يشارك ساير الموجودات فى الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هى ذاته فيزاد وجوده على ماهيته ويتسلسل
وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم

مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زايد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه كما مر وامتيازه
عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زايدا على ذاته اصلا فلا تسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشي بنقيضه
بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل
صفة قايمة بشي فرد من افراد نقيضه كالسواد القايم بالجسم فانه لا جسم مع اتصافه به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم
فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود والوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك
بينه وبين ساير الالوان ومن فصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة
وقبض البصر الذي هو من اثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات
الحقايق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول الجزآن اي الجنس والفصل وجوديان اي عرضان لزم قيام المعنى
بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وان عدما معا او
احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا المختار انهما موجودان قولكم يلزم قيام المعنى
بالمعنى قلنا نعم ولم قلتم انه محال وحجتكم عليه سنبطلها او يمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض
لانهما في الخارج شي واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما ان كان في الخارج
شي هو لون آخر هو قابض للبصر يقوم ذلك الشي الاخر به اي بالشي الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو
اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مكانه حيث نبين ان تركب
الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان امرا واحدا في الخارج ولم يكن
له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط
اعني صورتي اللون وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرين اياه تنافي مطابقة الاخرى له بديهة
قلنا لا نم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما جزمكم بذلك اي بكونه محالا انما هو من بديهة
وهمكم لا العقل بالصورة الخيالية كالمنقوش على الجدار والتخايل في المرآة فان الصورتين المتغايرتين من الصور
الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت
ان من الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية
بحسب استعدادات تعرض للنفس بحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي من الشروط تلك الاستعدادات
وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط وقوله والتنبه عطف على المشاهدة للمشاركات
ومباينات اي فيما بين تلك الجزئيات تحسبها اي بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا
لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها
او في بعض الاتها صورة تطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها
بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاركه اي يشاركها اي يشاركه
ذلك الشخص وانثه بتاويل الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى المشاركون له في جنسه كما اذا شاهدت
مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه خاتمة

للمقصد

للمقصد السابع في تفريعات القايلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول انهم قسموه اي الحال الى معلل اي بصفة موجودة قايمة
بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القايمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل هو
بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قايم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر
والوجود عند القايل بكونه زايدا على الماهية للماهية فان من احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قايمة بها فان قلت
جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تع فكيف يشترط في علة الحال المعلل ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط
على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا
كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكاتبية والمتحركية كلها احوال
معللة الثاني من الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القايمة
بها ويبطله ان الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص
للامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه
من بين ساير الذوات بالمرجحية او صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها اي بتلك الصفة ويلزم التسلسل في الاشتراك
في الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا
او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على راينا يعني نفاة الاحوال
فالذوات متخالفة في الحقايق وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان تكون الحقايق المختلفة مقتضية لامر
واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتباين في اللوازم كما هو رايكم
فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقايق مشتركة في امور مختلفة بخصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وقد ثبتت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض
بان الاحوال مشتركة في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
فالحالية زايدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فتشارك ساير الاحوال في الحالية
وتمتاز عنها بخصوصية وليس شي من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية
او نقول وانها اي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية
اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه يسد باب اثبات
الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا
الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب
اتفاقا الثاني ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل
ولا انها متباينة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين
يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني
اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود
اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق التماثل

والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي ذهب الى
زيف الوجهين المذكورين في الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب
او معناه كونه ليس موجودا او لا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى
اذا ادعي ان مفهوم الحال حال واجيب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة
فلا يكون لمفهوم الحال حال زايد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعي ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض
احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت
المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها و تضييع الاوقات في توجيهها
المرصد الثاني من مراصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية
لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وفيه اي في هذا المرصد مقاصد
اثنا عشر الاول في تفسير الماهية ما عداه الكلي شيئا كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو وهذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان
يقاس الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة
فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال هي مغايرة
لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فانما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية
اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية
من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية
ولا داخلا فيها الا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين
بل هي امور زايدة على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود
موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زايد عليها كان الملحوظ هناك
نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج
في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد
ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها
بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ولا مستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى
الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما
الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار امر آخر فاذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية
من حيث هي انسانية أ او ليست أ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي هي الا انها من حيث هي هي ليست أ فان تقديم
حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي أ وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة
عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا أ وذلك
لان الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين اراد الموجبتين

المعدولة

المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل اهي أ او لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاصر لخلاف طرفي النقيض
اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اي وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء من الالف واللاالف
نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن
واحد في مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى
هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا
يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا
من حيث هي ليست التي في زيد لا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع
النظر عنها في معنى الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل هما اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة
متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية يلحقانها بعد النسبة اليهما اي الى الوحدة والتعدد المقصد الثاني في اعتبارات الماهية
بالقياس الى عوارضها التي ذكر حالها في المقصد الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها او تقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول
الماهية اذا اخذت مع قيد زايد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج
بين لا سترة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص
هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط
الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج والا يلحقها الوجود الخارجي والتعين فلم تكن مجردة عن جميع
اللواحق كما فرضناه هذا خلف وهل توجد المجردة في الذهن عند القايل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها في الذهن
من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم
نفسه ولا تجرد في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها مجردة
عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود
في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيوجد في
الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه وكذلك
اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها
في الذهن يكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب
هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها
عن الامور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي عن العوارض الخارجية والذهنية
معا فلا توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من
العوارض الذهنية اذ هي اي العوارض الذهنية ما جعل الذهن قيدا فيه اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك عارضا ويلاحظ له
وهذا اي الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبر الذهن عارضا له ويلاحظ
فيه وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا نمنع كما اي تسميتها اي تسمية الامور العارضة للشيء بحسب
نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق للماهية عند قيامها بالذهن

وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن ضيرافيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي
مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهي اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج
احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج يستلزم لوجود الاعم فيه فتكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه ايضا
وذلك ظاهر اذا الحق التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه المقصد الثالث قال افلاطون الماهية المجردة موجودة
فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد واصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه
بان الانسان قابل للمتقابلات والاعم نعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها
يستحيل ان يكون قابلا للمتقابلات وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه
فهذا المدعى باطل قطعا وقد علمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة
للاتصاف بكل واحد منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود
فرد فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه ففروري البطلان لاستحالة
ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد
فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجردها عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بالادعاه ولا بوجوده في الخارج
الا الهويات الجزئية هذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو الظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل
ما اول به بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من
عالم العقول مجردا عن الماهية قايما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع ويفيض كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده
وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك
الامطار ونحوها فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا يلتئم من عدة امور تجتمع
او مركبة تقابلها فهي التي تلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد
منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لا امرة واحدة بل امرا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود
البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ
المتعدد وكما ان الواحد مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد
متعدد ولا يكون فيه آحاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلاهما معتبر بالقياس الى العقل
تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة يجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول
البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت
مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت
والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال اذا كان في زمان متناه فلا تكون
الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
وهو من وجهين الاول ان الاجزاء ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور
ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة

ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو
الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا اي وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونهما متصادقة
في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا وح اما ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية
نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او لا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق
فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا
اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس
وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه قسيم لقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية
الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علة من العلل الاربع او مع معلول له
او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة
مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة
الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا
والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لعطية اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع
القابل نحو الفطوسة وهي التقعير الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو
الانف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها الاصبع
وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق
وامثالهما مما اعتبر فيه الشيء مضافا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة
في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من
الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كالاعضاء البدن وعلى هذا ينبغي قوله نحو الانسان المركب من النفس والبدن
نظرا فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية
دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من الشكل واللون المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا
ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية بأسرها بمعنى
ان لا يكون في مفهوماتها سلب وجودي او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كما مر من الجسم المركب
من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فانه مفهوم
مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقة والاضافية نحو السرير فانه مركب من
القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره تحصل السريرية وانه امر نسبي
لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون بأسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي
ولم يتركب من عدمي محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون معنى الوجودي ملحوظا
هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان تكون ماهية حقيقية

او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا تكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا فلا يتاتى فيها التقسيم
الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذ لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية
والنسبة بينهما اي بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور
وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية وحدة حقيقية من امرين متساويين المقصد السادس
الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا ففيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او
مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع
بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب لا نم استحالته فان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه
دائما فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج
ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله
ان عند عدمه اي عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق
سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق
قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به
المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم تكن الماهية اي شيء من الماهيات مجعولة اصلا ارتفعت المجعولية
مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه المقرر
ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون ح ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء
الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب والمشهور ههنا ان احد المذاهب هو ان الماهيات
كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضا
او لان اجزاءها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود لخاص اي هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع
المجعولية عن الماهية باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث الماهية المركبة
مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج
اليه فرع الامكان وانه اي الامكان لا يعرض البسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة لا تتصور الا بين شيئين والبسيط
لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم يكن البسائط
مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزائه
حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال
في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية المركبة
منها فلا يلزم ما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية
فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية
مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة
الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها

اقوام الاذهان وانا ننبه بان نثبت اقدامك في هذه المسئلة بانشاء كلام خفيف الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والخلف لا
يحتجب عن طالبيه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولوجودها
ذكروا العوارض اي الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن
هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل المطلق الوجود
فاينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء
وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم تكن اربعة فيلزم التناقض
وكذا الحال في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة
فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهية
من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فانه اي نحو ما ذكر لا يلزم ماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي هي بل وجوده
الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك متناقضا في نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم كما لزمه ذلك في
تصور اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل
في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية
والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يحاذيها فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة
على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي فلو
تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم التناقض واراد واضعو هؤلاء النافين بالمجعولية
الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا الكلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال
بعضهم وقد ارادوا ابا المجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما فانها اي المجعولية بهذا
المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزء ما الداخل في قوامها يلحقها
لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير
بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود واراد وا
بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اوليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال
بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا ان عروض المجعولية لها في الجملة اي ارادوا
ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون للفاعل الموجد
او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان عاقلا اعطف على ان هذه المسئلة اي واعلم ان عاقلا
لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من
قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها
من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المص ره وفيه بحث لان البحث
عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او هو من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس

لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وايضا لما كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة
اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان
الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست
نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات
ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة
لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهيات باعتبار الوجود بمعنى
انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل
الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها
لها بما بينا آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه
ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل
الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد وهو الظاهر من كلامهم ان
ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور
في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية
ويمتازان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة المقصد
السابع المركب اما ذات ان كان قايما بنفسه واما صفة ان كان قايما بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض آخر منها والا
وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سياتي في المقصد التاسع
من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا تحقق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب
ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قايما بنفسه
والا لم يكن المركب قايما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي الذي هو صفة تقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم
اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا
لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القايم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الآخر
بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القايم به ابتداء المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت
اجناسا وفصولا او غيرهما اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي في امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى
المذكور اذ نعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركا
اي الحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشاركه غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي

او سلب اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما ليس بعرض تمام ماهيتها كافراد البسيط الذي هو
طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود
يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويتمايز عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات
امور وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا
ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الماهية ولا تركيب في شيء منهما
واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند
الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم
مستثنى عن قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي واما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض
آخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي التركيب اصلا المقصد التاسع لا بد في تركب الماهية الحقيقية من حاجة
الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب
الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون
فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض بهما الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري
فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها والمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات
وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان وللحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب
منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي صورة نوعية تابعة
للمزاج مستعقبة كيفيات وآثار صادرة عنها اي عن ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله
فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار
الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي
وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم
متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال والمحال تركب
جوهر من عرض قايم به فانه متاخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر
لان اللازم ح تاخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتامل واما العسكر فانه
عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية
الواحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وغاية ما يترتب على
الكل فيهما ما يترتب على كل واحد من اجزائه وغاية ما يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة
وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج
لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد
او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج
كل جزء الى الآخر من جهتين فجايز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج

الصورة الى الهيولى من وجه آخر ومو احتياجها في تشخصها الى الهيولى وسياتي ذلك في موقف الجواهر المقصد العاشر
قال الحكما، ثم ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا اشكال ان الماهية المركبة من
الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للاخر وليس الجنس علة للفصل والا لاستلزمه
وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول لكانت الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو لط
واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون
احدهما علة للاخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزمه اى كون احدهما علة تامة للاخر وهو ظاهر وان اردت
بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم للمعلول هى العلة التامة
فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي
ان يقال ان اردت بالعلة التامة الخ ثم ان المتبادر مما نقل من الحكما، وذيله هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك
مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكما، الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد
منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع بتمامها وانما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا
فهو اى الفصل علة له تحصله في العقل اى تجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اى يعينه لنوع واحد من تلك الانواع
التى كانت صالحة لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير
لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون
فصل من الفصول وهذا الذى ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة به الى
دليل اخترعه المتاخرون لهم فانه ليس المقدار مثلا امرا متعينا ممتازا في الخارج يقترن به تارة كونه خطا اى فصل الخط
المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثم مقدار مخصوص هو في نفسه
الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان مجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار آخر هو السطح
ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا ثم المقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة
تحته ولا يطابق تمام ماهية شئ منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما
بل احدها اى الى ان يقترن به فصل واحد منها ليتقرر ويحصل فاذا لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له
الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرر لكن هذا
الذى صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود
آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والامران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الاخر
بهو هو وان كان بينهما اى اتصال فرضت كالملازمة والحلول بين الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام
له مفهوم غير مفهوم الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص لما حققته فيكون له اى لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة
لصورة الاخر ولكن هو بينهما في الخارج واحد فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان الناطق
ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان
ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه

الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اى من حيث انه متحصل
قد دخل فيه من معنى الحتبية ما من شانه ان يحصل كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل
في طبيعته الناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غير اى غير الناطق منضم اليه اى الى الناطق حصلت منهما ماهية
مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اى لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شئ منهما على الاخر ولا على الماهية
المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا
فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية
قد توخذ تارة بشرط شئ اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما
كالحيوان والناطق الماخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية والجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين
النوع وكذا الفصل وتوخذ تارة بشرط لا شئ اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا
متغايرتين وقد يتركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرناهما موجودين متغايرين في العقل وقد يتركب
منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد توخذ
لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادها بحسب المطابقة لماهية
واحدة وهذا هو الذاتي المحمول وهو حمله اى حمل الحيوان مثلا عليه اى على الانسان ان هو ان المفهومين المتغايرين في العقل
هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل
ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ
على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعى مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو
ان يقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء
المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال
ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والضاحك الى غير ذلك
وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته
وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة
في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صورا لشئ واحد في حد
ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صورا لاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان يكون تلك
الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلث لا مزيد عليها وقد ذهب
الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشئ واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات
شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل
الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب
ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد
عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد

ومنها هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير الماهية المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام
بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالمجموع بما هو من حيث هو لزم وجود
الكل بدون وجود الجزء وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة
ومنها هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج
في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض
بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة
العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على
تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسيرهم للحمل بالتغاير بالمفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون
الامور العرضية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولنا الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية
الانسان والا لكان مفهومه موجودا خارجيا حاصلا للانسان واذا اريد تفسير بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العرضية على الموجودات الخارجية مما
لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة
وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه تحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال
على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل
على تلك الاجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان
اشتملت عليها فان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل
في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام
حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام
ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه ح فيبطل ما قيل من ان تركب الماهية من
اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك
المشتق جنسا واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق
بخروج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما
قطعا والجزء الماخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندكم ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان
المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهموا فروعا اربعة الاول لا يكون فصل
الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اى لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع
والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر ويكون ذلك
الجنس فصلا يميزها عن النوع الآخر والا كان كل منهما علة للآخر وانه مح واوردوا عليهم الحيوان والناطق فانه جنس للانسان
مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له
يميزه من الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق

ان كان هو الجوهر الذى له النطق اى ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون
جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو
اثر من آثار فصله الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان اى
في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق
يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذى في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والقابل
للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد
نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء كان
الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر او لا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة
لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال اذ تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس
لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة
مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر
لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة
الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك اى في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو
تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا واذا تركب ماهية
من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع
تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل
القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة ولا حاجة بالعلية وان جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس
لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية الفرع الثالث لا يتقوم بفصل قريب الا نوع واحد والا اى وان لم يكن
كذلك بل يتقوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثران هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب
بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث
المتقدم انه اى الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لتقوم نوعين
في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء
كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة
واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفرع بينهما وكله
ذلك اى جميع ما ذكر من الفروع ضعيفة ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقته اى حقيقة كل ما ذكر
وضعفه مما لخصناه واوضحنا من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل والعلية للفصل فان قلت هل يتأتى شيء من الفروع
على ما لخصته اولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا امتناع فيه لجواز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من
وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لا يجوز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب
فلا يجوز لان الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا

خارجاعنه لا فصلا مقوما له وان لم يتحصل الجنس باحد منهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للماهية

جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا مانع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت

واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيانه

حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل

عموم وخصوص من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك

باطل لانه يتحصل ح كل منهما بالفصل وحده والا كان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل

منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه

فيلزم ان يكون تحصل كل منها علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور المعين الحادي عشر الماهية كالانسان

مثلا تقبل الشركة اي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض

اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره صارت يمتنع

فرض اشتراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المعين

الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض

التعين وحده فلا نم ان التعين جزءه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا يرى

ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نم انه

اي المعين بهذا المعنى موجود فان من منع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده

هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده

وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو انسان مع شيء

آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المط ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين

انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصول فكما ان الجنس

مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج

ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان

في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر

هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية

الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه

لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من مشخص آخر لان المشخصات امور جزئية لا

ترتسم صورها في ذات النفس بل في الاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الالة ولا يتناولها الا الاشارة الحسية

او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع فانها امور كلية تحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول

تحصل ماهيات متخالفة فينطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص

متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بتشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والتشخص

ومن

ومن هنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها

والاخرى من الاعراض المكتنفة بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد بان الطبيعة

الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افراده كالزمنة الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات

متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل

للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور حصل في الذهن صورته العقلية بالكلية بمعنى

المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا

يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه

في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع

الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فيحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت

بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج

على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زايد هو

تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو

باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان

لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا فذلك اما ان يكون عدما للاتعين العدمي فيكون هو وجوديا

واما ان يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الآخر مثله فيكون

هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين الآخر وجودا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضا وجود فثبت ان كون

التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هف فيكون وجوديا والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم

ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان

العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي الوجودي

ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه بوجوده له في الخارج نحو السواد القايم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده

له لا ان يكون ذلك اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجوده في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القايمة بالجسم اذ ليست

الجنسية موجودة في الخارج قايمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور

اعم من الوجود لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دايما فان ملخص معنى

الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما

صدق الوجود بدون الوجودي ففي الموجودات القايمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود

فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي ما عرض من شانه

الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حظ اذ المفهوم

المغاير لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما ولو كان الوجودي

ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قايل به فان قلت

الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا لكان معدوما
قطعا فلا فرق فيجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر
واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها
موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في
هذا الجواب نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص
التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب
ان تعادل الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص
الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل
الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اي كل واحد
من التعين مشارك للتعينات الاخر في كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين آخر يخصه فيتسلسل اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر
واجيب عنه بان كونه متعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة
والمحوج الى التمايز بتعين زايد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المص وفيه نظر لان كل تعين اي
كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سوا كان له ما يشاركه في نوعه ام لا
بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل والقايل ان
يقول لا نم ان لكل نوع له ماهية كلية فينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة
القايلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تع بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه
العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زايد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله
لافراد الانسان والحق ان هذين الدليلين للمتكلمين على كون التعين امرا عدميا مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية
في الخارج ممتازا عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اي كون التعين ممتازا عن الماهية
في الخارج منضما اليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما قالوا به
من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكما يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها
في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زايدا على ماهيته في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما يرى
المقصد الثاني عشر قال الحكما الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها
اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها
ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين
الماهية زايدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض
الاشتراك فيها كالواجب تع على رايهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص
واحد والا اي وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول الشيء في الماهية فرع تعينها
لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول الشيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس

حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر والتعين
ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اي بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات
كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها
كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها الاستعدادات المختلفة بحسب القرب والبعد من
الفلك فلذلك يتعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية
الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من ان تعدد
افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارقا
فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار
كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولما كان
لقايل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت
وان لم تكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب
تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في
اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته
او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اي بكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم
بصورته فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية
بالحال فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وان كان تشخصه
بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية
النوعية انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها مع ... والجواب عن
اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اي تعين القابل معلل باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون
كل استعداد سابق معدا اللاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم
لا يجدي خيرا لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اي تعين القابل بما حل فيه لان مرجع ما ذكروا
هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة
على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك
اي على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب
عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل
المباين تعددت افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان
تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها وان
كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه في شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول
لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال في اثبات كون

التعين عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج ومنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه
ليس نفس التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية
وما يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال المرصد الثالث في الوجوب
والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة الاول تصوراتها وكذا تصورات ما يشتق منها اعني الواجب
والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف من المفهومات الاربع بان كل عاقل يعلم ان كل انسان
يجب كونه حيوانا او يمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كلا واحدا
من الثلثة اما باحد الآخرين او سلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع
قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
فما اخذ كلا من الثلثة في تعريف الآخر الاولى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن
المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى
الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا
وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه من الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع
وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون من التعريفات
حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها متشاركة في كونها
ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى
الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات
واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى
الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص
وهي ثلثة الاولى استغناؤه في وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية
لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الذي به يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور
واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدا الوجوب وهي اي هذه الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة
في المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه ح بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين
الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده
لا يحتاج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي
ذكرناه من معاني الوجوب وليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي احكام الوجوب من كونه
وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومهما
والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده
الى غيره والثانية اقتضاء ذاته وجوده وعدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير ومنه الثلثة ايضا متغايرة متلازمة
على قياس ما مر في الواجب المقصد الثاني ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه صفة

يستحيل

يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب في الخارج
لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب
به لم يكن واجبا اصلا فاولى ان يكون الواجب ممكنا هف وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل جوابه
انا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه
وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم
وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة
بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول ويجاب عنه اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب
ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات
الوجوب فذلك به اي بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية
والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمه علة هي الوجوب ولا معلول هو الواجبية ثم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده
صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز
زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو مح قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز
زواله بالنظر الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور الوجه الثاني وهو الاقوى انه لو كان الوجوب
موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة واحدة
بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائد على الماهية وسنبطله حيث نبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا
على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع
كونه نسبة فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن ح كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعني ما يتميز
به الذات فانه ح متميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء
الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا
شك انه عدمي وان اريد به استحقاقية الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرح ان الوجوب
يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه واما الامكان
فلهذا الوجه بعينه اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه
صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه
وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهم العباسي اذ لا
دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجودها كالكاشي وقد
يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءا كالكاشي ويبطل كلا منهما
كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من
غيرها والا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو مح في الممكن واما
بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان آخر وجه آخر وهو انه اي الامكان سابق على الوجود

وانما لم يتعرض للجواب الثاني لان وجوب الامكان اي كونه في وجوده مقتضى ذاته يستلزم قدمه وقدم الصفة مع حدوث الموصوف محال

وانما كان هذا تكلفا لان هذا الابطال ليس بعين الابطال الذي في الوجوب

لان الشيء يمكن وجوده فيؤخذ من حيث والصفة الثبوتية متاخرة عنه اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها
متفرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستدل بهذا الوجه الآخر في الوجوب كما استدل الامام الرازي
فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال
اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية تستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا في الاستدلال
على كون الوجوب والامكان امرا عدميا امتناع تاخرهما عن وجود الموصوف ولا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه
علينا انا لا نم تقدمه لجواز ان يكون معه وح نقول لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه
وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها
عن وجود موصوفها كالحدوث ونظايره ضابطة مشتملة على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اسلس الوجه
الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اسلس الوجه الآخر الذي يستدل في الوجوب
ايضا اذ اكتفى فيه بامتناع التاخر ان كل ما تكرر نوعه اى تتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اى كل نوع
كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجودا وجب ان تتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك
النوع فيه مرتين متى على انه حقيقته ومتى على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم
التسلسل في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا كالقدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك
الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة
بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا لكان قديما فالموصوف به
اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد لبقي والا لاتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا
والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فتكون هناك موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت
لكانت واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم من كون
هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المحشي والمنع ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه
ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب لذاته لا
بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قايم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظايرهما
هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك اى وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن
الوجود اى وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زايدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب
ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات
لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية
حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابطة واصل كلي شامل
لمواد متعددة اعطيناكه هاهنا حذرا من لزوم التكرار عنا فاحتفظ به واعتن بشانه واشتغل في تلك المواد المندرجة
فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه اى الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها غير
الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل او الذكر ومواد لها بحسب نفس الامر وذلك لان

البحوث

المبحوث عنها هاهنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون اخص من جهات القضايا ومواد لها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء
في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وح اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان
يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب
والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواد لها جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع
او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب هاهنا هو الواجب
الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن والا اى وان لم تكن هذه غير جهات القضايا
ومواد لها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها اى كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن
نبحث عنه وليست كذلك فانا اذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعني وجوب الحمل اى حمل الزوجية على الاربعة وامتناع
الانفكاك اى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اى وجوب الحمل الذي بين الاربعة والزوجية غير الوجوب
الذاتي الذي بين الشيء ووجوده الا يرى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل
والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها
اى هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلثة جارية في كل واحد
من الوجوب والامكان الاول الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات في
انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فان
الواجب واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل ولو فرض
عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد فيها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب
عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت
لموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف
الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان زيدا اعمى في الخارج
وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء آخر به وكذا
الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا
بها في نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم
ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض
بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه اى تحقيق الجواب
بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال اى يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق
شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على آ مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه لا ممتنع
فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما ولا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه
معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكونا

الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معانى الخارج والسر فى ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت
مفهوم الوجوب مثلا للشى كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب
فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ايضا ولا يرتفعان وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود
مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع وجوده فى نفسه ان يكون الوجوب
موجودا فى نفسه الوجه الثالث هو لابن سينا ان امكانه لا اى امكانه عدمى ولا امكان له اى ليس له امكان
واحد لعدم التمايز بين العدمات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن
الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اى هذا الوجه قريب من الوجه الاول
لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة
هناك تثبت بان العدمى لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول
امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع
ممتنعا والمعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هى الامكان وقولنا
لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشى بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه
بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذا الوجوه مخصوصة
بالوجوب والامكان بل تكاد تطرد فى كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التى تتصف
بها الاشياء فى نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية
الوجوب والامكان وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفى الاشياء التى اختلف فيها وذكر ههنا ادلة
متقابلة فقال تنبيه نفى شى فقل هو اما وجودى او عدمى اى اذا اردت نفى شى كالوجوب مثلا فقل الوجوب اصلا
اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد
الوجوب مثلا لكان اما زايدا على ذات الواجب او لا يكون زايدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زايدا على ماهيته
او لا يكون زايدا عليها ويبطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا او كذلك كلى
مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفى قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا
وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمى كعدم الشرط
او وجودى موجب كطريان الضد او مختار كالفاعل او بنفى مذهبين متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا
لكان اما قديما او حادثا وتبطل كلا واحد بدليل نافيه وكثير من شبه القوم فى الاشياء التى يرومون نفيها من هذا
القبيل الذى نبهناك عليه على وجه كلى فتتركها اى تترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها فى مواضعها لانه اى لان ذلك الكثير من
الشبه فائته او لانظر الى المعنى وذكره ثانيا نظر الى اللفظ عندك بعد الوقوف على الماخذ العام ايرادا وابطالا لاطرف
التمام يعنى فنبهناك على ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلى قانونى فهى بعد وقوفك على ذلك الماخذ يسهل عليك ايرادها
وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها فى مواضعها قال الميدانى قولهم على طرف الثمام مثل يضرب فى سهولة الحاجة وقرب
المرام والثمام نبت ضعيف يحشى به خصاص البيوت من القصب اى فرجها يقال انه نبت على قدر قامة المرء

المقصد الثالث فى ابحاث الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه اى الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من
ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف واعترض بانا لا نم لزوم
ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من
ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة فيه وذلك الواحد الذى ارتفع اما اذا كانت له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع
ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون
ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل
بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن فى نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما
يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافى لازميهما
وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة فى الخارج ولا من اجزاء متمايزة فى الذهن والا احتاج الواجب
لذاته فى ذاته ووجوده الى جزئه يجب نفس الامر وجزء الشى غيره والمحتاج فى نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج
الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه
هو ذاته لا غيره فلا يخرجه الاحتياج اليها اى الى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كانت
ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل غيره واذا كان مركبا فلا يكون متعينا دون ملاحظة الغير الذى هو كل واحد من اجزائه كافيا
فى وجوده بل يكون ذاته فى نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اى موجودا
فى الخارج لم يكن زايدا على الماهية اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اى وان لم يكن كذلك بل كان زايدا على
الماهية لكان الوجوب للوجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا قايما بها والعارض محتاج فى وجوده الى
معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة ويعلل بها اى بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب فى وجوبه
الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما عرفته من ان الممكن
الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب
المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشى ما يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد
فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب
الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانه اى الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين
قطعا فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زايدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية
لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافى الفرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور
اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه
نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشترك فى الماهية لا بد ان يتمايز بالتعين فيلزم تركبهما
من الماهية والتعين وانه مح لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها
فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول المدعى انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا
كان نفس الماهية والاظهر ان يجاب هذا الكلام على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا المقصد الرابع

برهان التمانع

في اثبات الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكما الامكان يحوج الممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وله
اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان
الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر
والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب
ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا يرى ان كفتي
الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة
فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب
بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طباع البهايم ايضا ولذلك نراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان
وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهايم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك
مرجحا رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذكرتم اي نفور البهايم لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت
البهايم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان
محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين
الاوليات ولم يختلف ايضا فيه العقلاء لان بداهة عقولهم حاكمة به قلنا قد صرحوا به وهو ان الفرق والتفاوت
ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او الالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور
طرفي احد الضروريين دون تصور الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طايفة البديهيات
راسا فان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر
العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص الله تع العالم بوقته الذي
اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع ان ساير الاوقات متساوية في صحة الايجاد فيها والنافون للغرض عن افعاله تع الاشاعرة
قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال
متساوية عندهم في صحة تعلق الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشي مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك الشي
وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكما خالفوه ايضا
في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته وعلى سرعة مخصوصة
او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليها وعلى قطبين معينين مع مساواتها في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على
الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدار معين من الغلظ والرقة
قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه
ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة
فمركوز في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا في دفعه باسرهم ولما اجترا على التزامه بعضهم وسنفصلها اي تلك الاجوبة القوية
والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثباته الاستدلال عليه وفيه طرق الاول الماهية الممكنة
مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا

واول

واولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن وهو مناقض له
قلنا انما يناقضه اي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان
ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي حصول احدهما لا لعلة كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق
وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا الطريق الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان
يترجح طرفه اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سياتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية
لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا
كان الترجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا لكان الاثر موجودا
قبله اي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هف فلا بد هناك من شي آخر موجود
يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سياتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى
حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى علة وهو المتنازع بل يترجح مع الوجود ولو ح جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه
موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الموجود فلا يقوم
بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتقدم لا يجب ان يكون
موجودا لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في
الخارج الطريق الثالث للامام الرازي ذكره في الاربعين وهو بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده
او بعده اي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا لكان واجبا بذاته والا لما
وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبالزمان اي فيكون تقدم العدم على وجوده او تاخره عنه بزمان لان المتقدم
اذا لم يمكن ان يجامع المتاخر كان التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده
وعدمه معا هف فهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دايما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات متقضية
فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متقضية متعاقبة فوجوبه
بالغير فيكون الامكان علة للحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث هاهنا ولا يخفى انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان التالي الجزئي اعني كون امكان الزمان
محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا يحوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان
وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالامم الميثاء اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة
المختار عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر
سواء كان ذلك الاحتياج للامكان او غيره انما يتحقق اذا امكن تاثير شي في شي لكنه غير معقول اذ التاثير في الوجود مثلا اما حال
الوجود اي وجود الاثر وهو مح لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك
لان وجود الاثر مع التاثير لا يتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التاثير في الوجود
اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال عدمه
نفي محض فلا يصلح موقوفا من الحالة ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا تاثير ولا ايجاد منه ح ولانه اعني الاثر حال عدمه مستمر

على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى المؤثر الوجود فقد بطل
كون التاثير في الوجود وحال العدم بوجوه ثلثة وان شئت نفي التاثير في العدم قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما
وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم وايضا هو
مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل
اى قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو مع بوجهه والا فالايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد
لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث
صفة في نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود
العدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل اونقول لزم ان لا تحدث صفة في شيء من مؤثر تحدثها لان احداثها وايجادها
اما حال الوجود او القدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر تحدثها امر بديهي فانتقض
دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التاثير حال الوجود او العدم ضرورة بشرط المحمول فان التاثير
في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم محال لسلب التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او
العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اى هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي
لان الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات كامتناع التاثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر الى
ذات الممكن في زمان كل واحد منهما وتحريره ان يقال قولكم التاثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به
ان التاثير بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير في ذات الممكن من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط
العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود ومنهم من اجاب بان التاثير
في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين
للواسطة من جوز تقدم التاثير على حصول الاثر فقال التاثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر بعقبه
وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه
ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التاثير وهو ممتنع اذ التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التاثير
في شيء من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها
بيانه لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تاثيرا والموصوفية
عدمية فلا يكون اثرا والجواب انه اى التاثير في الوجود الخاص اى هذه الهويات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص
لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تاثير المؤثر في اى شيء هو بما لا مزيد عليه وايضا فينتقض ما ذكرتموه بحدوث
اى حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تاثيره اما في ماهياتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل
لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في الخارج تسلسل اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت
لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فننقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية
لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة لذاتها واذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا
بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب انه لا يلزم من

كونهما

كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما من غيرهما بحيث ان لا يكون الشيء في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اى متصفا
بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية تتصف بها الاشياء في نفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتتا اى لو ثبتت الحاجة والمؤثرية للشيء
واتصف ذلك الشيء بهما فاما وجوديتان او عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كلا منهما كل واحد من كونهما وجوديتين وعدميتين
بما عرفت اما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم واما
العدمية فبان يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب
عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية بما
عرفت فيه من الخلل والنقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما
اعني قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد ان منع الشبهة كالاولين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها
تقتضي ان لا تحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية
فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم
ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتها اليه اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان
الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا لشيء سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصح ما في آخر
وهو انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرا لشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا
بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم والا اى وان لم يصلح منعنا الملازمة اى لا نم انه لو احوج في الوجود لاحوج في العدم
للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح اثرا ولا يلزم
منه ان يكون محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة
في دليلكم فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا لشيء اى لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا
ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اى الى العدم كما ذكرتم من استناد
عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد الوجود اليه اى الى العدم وانه اى جواز استناد الوجود الى
العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع لانا نقول هذا الكلام على التسليم لان
الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اى استناد الوجود
الى العدم فلا تصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج
الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء لثبوته ح اى لثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء فانه لازم
للماهية الممكنة مقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان
ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والتالي باطل لان الحاصل به اى بتاثير المؤثر حال
البقاء ان كان نفس الوجود وهو حاصل قبله اى قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا
لم يكن ذلك المؤثر بتاثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر
فلا يكون مؤثرا في الباقي والتقدير خلافه لانا نقول تاثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته بحسب اصل الوجود والذي

كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها لما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر فيها فتكون مستغنية
عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضنا هذا خلف والجواب انه ان التاثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل
ولا تحصيلا للمتجدد بل تاثير فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا
لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود وصار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد
هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف
في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن حتى يتجه
عليه ما اورده المص بل فيه ان تاثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه من الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا
لا في الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اخذت الذات مع البقاء هو صفة به لم يتصور ان يغني المؤثر البقاء بهذا الاعتبار
والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فتكون الذات
باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اخترع ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا او توضيح
المقام بالامر يد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء
نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته
لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه
اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة
مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي
استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيض الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف
لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما
في الخارج وقد نبهتك على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الباقي تحصيل الحاصل فقد وهم ان
المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصل للممكن الماخوذ
مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد
وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد
وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه
من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة لئلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الشبهة
السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث التي نشاهدها مؤثر اما لحدوثها واما
لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب
مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية فان ذلك المؤثر القديم موجود
فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا وهلم جرا قلنا المؤثر في الحوادث قديم
مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع
بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر

من الفاعل لاحد مقدوريه [illegible] على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور بعينه الوقوع اي وقوع احد المتساويين
بلا سبب مؤثر والثاني هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه
بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع يدعوه لا من غير ذات متصف بالترجيح والاستناد اليه
لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند
ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم ح التسلسل في
التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو
كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فتكون تلك العلة داخلة
في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي اي تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لا بد ان يكون
خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة مصدر لها المؤثر اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم
فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان
يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب
انها اي المؤثرية صفة زمنية فنختار ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة زمنية
اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير آخر فلا يتسلسل وللقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان
امرا عدميا محتاج الى مؤثر ومخصص فان قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة
دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته
وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما
بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا
حضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك
ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل وانما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت
ايضا ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث
لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تتغير بذلك فاذا
خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد زوال البناء وايضا اذا لاحظ العقل
حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون
الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود
مسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود
فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة
الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع

مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة فلا تعرض لعدم
شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشئة
من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول
لعدم العلة وان كانا متغيرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة
وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتاثيرها قالوا وليل الفريقين
السابقين تقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا او شطرا او قيل الكل اي كل واحد من الاقوال
الثلثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون
صفة له قطعا فيتاخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء متاخرة وهو اي الوجود متاخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد والمتاخر
عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخر عن علة الحاجة بالضرورة
فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث
وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل
في المعنى واحد قال المص ولا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية
وتنزيلها منزلتها الا انهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة للحاجة او جزؤها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث
اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة
فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه
تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون
الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف
او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق ان الوجودية تحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون
العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي
شيء وجد العمى في نفسه وكما لا يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك
يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات باتصافه ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على
معلولاتها كذلك هنا موصوفة ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة
في نفس الامر ما ذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتاخرين الى انها اتصافه
بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه
بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا كذلك متاخر عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه
بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام متين لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات
خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها
امور اعتبارية لا حاجة لها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة
متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة

مع كونه علة للحاجة في نفس الامر ودون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد انه علة الحكم والتصديق بالحاجة
فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود منه بيان علة الحاجة لا بيان التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان
متاخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عنهما كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن الماهية نفسها
وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان
قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حالة كونها موجودة وثانيها اي ثاني
ابحاث الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو
الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن ممكنا كما قلت الممكن الخارج
من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك
كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته
اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات
السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود
غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها
الى اصلي الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق
وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا تقتضي اولويته
لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان
العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى
ذات الممكن وانه اي كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من
ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هف
والا اي وان لم يمتنع الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه مع بداهة لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة
اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر بعلة فهذا اي ثبوت الاولوية للطرف الاول يتوقف على عدم
العلة التي للطرف الآخر ضرورة انه مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم تكن علة له فلا تكون
تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته اي لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام
ذلك العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا فان قيل
اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف
هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن والاستحالة في وقوع الطرف الراجح فيكفي في
وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن
يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام
المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وتحصيله
وهو لستنا وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اي ثالث تلك الابحاث ان الممكن

لاحتياجه الى العلة المؤثرة في وجوده كما مر وكون الاولوية الناشئة عن تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب غير كافية في
وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية
الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الاخر لزم ترجح احد
المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن تلك الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا
الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد
الوقتين لمرجح لم يوجد في الاخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فلما وجب وجود
الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته
فوجد ثم انه اذا وجد بشرط الوجود واخذ معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق بوجوده
فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده ثانيا اي فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول
بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع
قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين
احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه ورابعها ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز
خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب
ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين يرفع الامان عن الضروريات
فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها
الى بعض ح وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء وذواتها
لا يتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي وربما يحتج عليه اي
على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما
ان يكون لا لامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده
الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم
نفي الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث ح من غير استنادها الى شيء يقتضيها او نقول حدوثه للماهية ان
توقف على حادث آخر تسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا اي وان لم يتوقف حدوثه لها على
حادث آخر فاختصاصه اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح هذا خلف والحق ان
الدعوى وهي ان الامكان الذي تقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين
لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات على ما لا يخفى على ذي الفطانة
وبتقدير صحتها لا شبهة في خفاء مقدماتها وربما يستشكل عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده
غير ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل
لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان لشيء بعد
ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية الباري تع للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال

وايضا فبحدوث الممكن المقدور ومع بقاء الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل
الحاصل بعد امكانه اي بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره عن القادر فقد زال امكان الشيء بعدما كان حاصلا
له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له ولهذا لو قلنا
امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون في كل الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا
غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث
اليومية ولفاعلية الباري تع لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر
الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة
ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون في كل الشيء
من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب
القوم تامل ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير
وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بالحدوث
فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان في وجوده
اصلا لان الحدوث امر اعتباري تستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث
لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي يعتبر بالقياس الى ذات
الشيء من حيث هو فاذا اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذت ذات الحادث مقيدا
بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب والممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى
ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك باستواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز
عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على
شيء واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال والجواب عن
الثاني انه اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان
من حيث وقوعه صفة للغير ثم عارض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا
ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون
امكان المقدورية زايلا مع وجود المقدور المقصد الخامس في اثبات القديم وهي امران اي هي راجعة اليهما احدهما
انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون اثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه اي القديم
الذي هو العالم على رايهم الى الفاعل الذي هو الله تع لاعتقادهم انه تع موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه

مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده الى استناد القديم اليه تع فالحاصل جواز استناد الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اى اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين بمنع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم اى العدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الصانع اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تع وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تع بل منشأ النزاع بينهم عايد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القايل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتو الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تع مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تع صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا وبين ان يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتاويل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تع ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتبارات امور لفظية لا معنوية قال المص ولقد خبرت في كلام القوم على منع الامرين يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي وقال سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اى السبق الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هاهنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اى بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم وح جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تغايرا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة المفتاح بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تع فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا تقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم

القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصدان كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم فيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى المؤثر الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازي لان تاثير الموجب في القديم اما حال بقائه اى بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وانه محال واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه يحتاج في بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقي فانه محتاج في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحيوة والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشيء على وجوده وهو اى بقاء الشيء على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني والا اى وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زايدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان فننقل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشيء على عدمه وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان زايدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون في تلك الحالة محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم الباقي دائما في بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر ثم انه اى ما ذكره الامام الرازي في ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجوه الاول العدم ينافي الوجود والفاعلية اى عدم الاثر ينافي وجوده وهو ظاهر وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه اى من عدم الاثر شرطا لهما اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المط الثاني هو اى الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقي في حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء فيجوز استناده في بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز ح احتياج القديم الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه الرابع الواجب لو استجمع في الازل شرايط المؤثرية في اثر من الآثار قدم اثره المستند اليه تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اى وان لم يستجمع تلك الشرايط في الازل توقف تاثيره في اى اثر فرض على امر حادث معتبر في مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث ويتسلسل لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما مر وانه اى العدم للحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلي الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر السادس زوجية الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هي دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان

الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى الغير قلنا
جواب لقوله فان قلت اى قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه
الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان المؤثر في الباقي حال البقاء اما ان لا اثر له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه
قطعا والمقدر خلافه او هو اى تاثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا كما مر هكذا اجاب الامام الرازي وقال
واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات قال المص وقد عرفت ما فيه اى ما في هذا الدليل من الخلل وهو
ان التاثير في الباقي وان كان قد يا هو ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد ولا تعلق له
بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل
الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير
مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع
ثبوتهما ونحن لا نقول به اى بثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد
اختياره بلا لزوم وهذا على تقدير كونه مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت
الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قدمهما كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القايل بالحال واراد بتاثير
مؤثره اى لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك جاز تعلقها بالوجود الباقي حال بقائه اذ لا تاثير هاهنا كى ابتداء ولا دواما فلا محذور
بخلاف ما اذا تعلق به التاثير اراديا كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد
القديم الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق
وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر و فاعلية الفاعل بل يجامعهما وللقايل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم
فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم فيه اى
في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو
مصادرة على المط اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي
الذي له اول فهو في حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء هاهنا
جاز هناك ايضا قلت منع الملازمة ممنوعة فان الباقي الذي له اول قد تصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف
الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه تاثير ابتداء فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل ببديهته يحكم بان القديم
الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى مؤثر يفيض الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه
كون الحدوث شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التاثير اذ قد اجبنا عن
ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وهاهنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم
الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه وعن
الرابعة انا نختار انه اى الواجب تع مستجمع في الازل شرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى اى وقت شاء فلا
يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو مم وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا
كما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج ولا يلزم من جواز استناد العدم

المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد
لان العدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة مثل وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا
زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من
جواز هذا الاستناد دايما جواز الاستناد الحقيقي دايما وثانيهما اى ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف به اى
بالقدم ذات الله تع اتفاقا من الحكما واهل الملة ويوصف به ايضا صفاته عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا
على ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اى انكروا ان يوصف بالقدم ما
سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا لله تع احوالا اربعة لا
اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة اى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه
ازلا واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة مميزة للذات اى لذاته تع عن ساير الذوات المساوية
له في الذاتية هي الالوهية فقد اثبتوا مع الله تع في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير
الله تع كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهي من الامور التي اثبتوها احوالا لا توصف عندهم بالوجود
فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال
دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بقدمها متعددة كفر اجماعا والنصارى
انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تع صفات اى اوصافا ثلثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري
واحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة
وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته سبعة من الاوصاف
القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين وغيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء
واليد وغيرهما والجواب انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات
وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات
واحدة وايضا انما كفرهم الله تع بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم آلهة ثلثة كما يدل عليه قوله عقيبه
وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وسياتيك في بحث الصفات القائمة
بذاته تع تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تع وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تع
مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكما اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في
البحث عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء
خمسة اثنان منها عالمان حيان والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس اما البارى فهو
قديم حي وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية فهي
حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف
وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى

قدرية والا احتاجت الى ميول اخرى وهي منفعلة لقبول الصور فلا تكون فاعلة والا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا
وليست تحتية وهو ظ والمراد بالفضا هو الخلا ولو لم يكن فرضا لارتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن اليسار
ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر وهو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني
فيجتمع مع عدمه وهذان اعني الخلا والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين
المذاهب فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا سمي بالقول في القدما الخمسة وستقف على ماخذهم
في اثناء ما يرد عليك في الكتاب وقوله اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية المقصد السادس في اثبات الحدوث وهي ايضا
راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجوده اول هو اي الحادث
معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا
سوا كان هناك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازايه القديم الذاتي فيكون للحادث بالتفسير الثاني اعم منه
بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو
علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكما في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتضي للوجود ولغيره مقتضي له وما
بالذات مقدم على ما بالغير لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته مستلزم لارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع
ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا تقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير
تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اي عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعني تقدم العدم على الوجود
بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث
الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلا لكنه مشكل جدا فان العدم لا
تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل
مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكروه ان عدم اقتضا الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن
بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاه اي اقتضا الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما
زعموه نعم لا اقتضا الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضا الوجود لكونه مستندا الى الغير
فان جعل مسبوقيته باستحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح اذا ثبت ان ما بالذات مقدم
بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس
وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته
انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك اي لا اقتضا الوجود مقدم على اقتضائه
اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا لكنه اي الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اي على الحادث لان الحدوث
عبارة عن مسبوقية وجود الشي فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق
او امر اخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيره نظرا اليه اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع
اجتماع المتاخر والمتقدم واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها لان كل ممكن مسبوق
بعلته سبقا ذاتيا مع فيه السابق اللاحق ويكون القديم الذاتي مختصا بالواجب وثانيهما اي ثاني ابحاث الحدوث انه قال الحكما الحدوث

بوجه السبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان
الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق
مشتملان عليها ومدة اي زمانا اما المادة فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظ والامكان امر وجودي لما مر من
ادلة وجوده في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم
وليس ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل
الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية اي لا تعلق له اصلا فانه لا يجوز ان يكون محلا له
قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشي لا تقوم بما يباينه كمقدرية القادر مثلا
اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان صحة امكان الشي قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اي المقدرية
بل صحتها متعلقة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك اجيب
بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العايدة الى ذات المقدور وهي
الامكان مغايرة للصحة العايدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشي بنفسه متاخرة عنه لتاخر المعلول عن علته وايضا
امكان الشي صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه متقيسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين
الاخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به
اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى
وفي المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد
معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم به معترفون والامور الاعتبارية لا تستدعي
محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد
بهذا الامكان الذي نستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر
اعتباري يعقل للشي عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قايم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا
يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود
من مقولة الكيف قايم بمحل الشي الذي ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم
الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره
عن الواجب ثم امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك
ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دايم الوجود
بدوام الواجب كالمعلول الاول والا اي وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور احتاج الى شرط به يفيض الوجود من
الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر
من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان
ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط الى شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو
حادثا وذلك الشرط الآخر للحادث محتاج ايضا الى شرط ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث الى حادث لا الى نهاية له

التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المرتبة
فيهما اى تلك الحوادث المرتبة اما موجودة معا وانه بط لما سياتى من برهان
طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا
الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا في المجموع لانه من جملة الحوادث المرتبة وقد اخذ مجموعها
بحيث لا يشذ عنه شئ خارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود بوجود بعضها عقيب
بعض مع لا بدله اى لذلك المجموع من محل يختص به اى بالحادث المفروض اولا او لا اى وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان
اختصاصه اى اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق ذلك المجموع بمحل
اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدا
بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره فاذن له اى لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية
وكل سابق من تلك الاستعدادات للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجبة القديمة الى
المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما
لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فبخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التاثير في ذلك الحادث
تقريبا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد فهو اى هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادى
لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب
واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفى المحض
فاذن هو امر وجودى ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذى هو بالامكان الاستعدادى مبنى على اصلهم
الفاسد وهو نفى القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدا عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص
ايجاده ببعض دون بعض الا باستعدادات القوابل وسنبين ان المبدا مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من
اختار ان الامكان الذى استدل به لا وجود له في الخارج فان الامكان امر عدمى يتعلق بشئ خارجى فمن حيث
تعلقه بالشئ الخارجى ليس هو بموجود اذ ليس لنا في الخارج شئ هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشئ
يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذى هو موضوعه تعلق ذهنى
لا خارجى ولا يدل على وجوده في الخارج واما المنع فلوجهين الاول ان منع الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها
مقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزمانى فيكون المتقدم في زمان سابقا على وجود الحادث
وهو المط وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانه وقد
يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تخصصوا عن هذا بان القبلية والبعدية
اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة
على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة
على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان
العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان فذاك والا فلا بد من
زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر الوجه الثانى ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه

على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان
العدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد اى بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية
ولا شك ان ما به الامتياز اعنى التقدم غير ما به الاشتراك اعنى نفس العدم فاذن هو اى التقدم امر زائد على وجود
الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بالذات
بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون
التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودى
لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضى كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتبارى فلا يقتضى معروضا
موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم بثبوته اى ثبوت
التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في تحيز البارى فان الوهم يحكم ببديهته ان
كل موجود قايم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما في كون كل مرئى مقابلا للرائى او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة
وهذان الحكمان باطلان لان البارى ليس متحيزا اصلا وهو مرئى في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه
موجود بط فان قيل هب ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا
بد لهما من معروض ذاتى فهو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا
عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتبارى المرصد الرابع في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة
للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق الوجود اى تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود
في الجملة وكل موجود له وحدة في الجملة حتى الكثير الذى هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية
هو عين الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اى اتصاف الكثير بالوحدة
لا يمنع تقابلهما اى تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم تعرضا لشئ واحد فان عرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذى عرض له الكثرة ولا
استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر وانما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة
للعشرة فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان
الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع
ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل
معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين والثانى ان
نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل هذا التساوق بينهما ظن بعضهم انها اى الوحدة نفس الوجود
فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين وبطله انه لو كان الوجود الشخصى نفس الوحدة
الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص وايجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة
فيبطل الوجود المخصوص وانه اى كون التفريق اعداما بط اذ ليس شق البعوضة بابرة البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين
والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافى الجواز العقلى مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وانما جوزه من جوزه بناء على ان
الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان

اتصاليان والموجود في الحالين هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي في هذا
الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية
والا لكان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع
الكثرة والوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث ملاحظة كثرته وتفصيله
موجود وليس من حيث الهيئة بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهة
صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا
اخذت مع الوحدة تابا فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءا لها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل
زائدة عليها لمثل ذلك فان الماهية الانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت
آبية عنها والكثرة غير الوجود والا لزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد
زالت كثرتها التي هي وجود كما فرضنا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه بط والمجوز مكابر وانما يتعرض
لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصور في
بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها
على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند
الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا امورا جزئيات ترتسم صورها في الآلة ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة
كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو
في الآلة ومدرك الكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر
عندها من العارض لما ارتسم في آلاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء
اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ
الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي

المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت فيما مر على
المآخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا
لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا
لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي
لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصيته فللوحدة وحدة اخرى وايضا
لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا
كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما ويخص الوحدة
دليل دال على كونها وجودية وهو انه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التي يقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او
عدما لشيء آخر لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزء لها فتكون الوحدة ايضا موجودة
على تقدير كونها معدومة وهو خلف مع انه المط واما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية وهذا اقرب

مما نقل

مما نقله من الامام الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه المقصد الثالث بين الوحدة
والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس
بين ذاتيهما تقابل لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالتشخص اي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد
الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك
ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز تجرده وملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل
دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة
والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة
لانها مبدأ لها وجزء منها فلا تكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا
تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا تضاد لهما اذ ليس احد الضدين متقوما على الآخر وجوبا والوحدة
مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا
يتقوم بالآخر ولا ضدا ايضا لان احد الضدين لا يتقوم بضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد
لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل
الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضايف
لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة
والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت
لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة
بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك
لا يجوز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا لكان مكيالا من حيث انه مكيل وهو مح لان المكيالية والمكيلية
متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول
الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد
المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد
ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة خارجة
من حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل الكونين
في تعريف الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة
المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اي الوحدة والكثرة امرين يشبههما ذلك الكونان
في تعريفهما فح جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه
نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم
عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مسامحة والمقصود ان

الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتاتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت
الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم
الانقسام لازماله ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا بالكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم
بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزء لها الا بالعرض من حيث المكيالية
والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو
تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي
جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرء على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه
المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صب في اوان
متعددة فهو تقابل بالتضاد ولان شان الضد اذا ورد على محل الاخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين
على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرءت لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة
بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع
الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان
كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا كالمتصور بقي ههنا بحث وهو ان طريان
الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فنقول ان كانت تلك
الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت
اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان
زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا
لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع
الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك
شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة
لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا انه بين مفهومي تعريفهما تقابلا بالذات او بالعرض
والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احدهما على الاخرى المبطلة اياها كما تقابل التضاد باطل لما عرفت من
عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع
الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون
ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ يمكن لا توجب بين
الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا توجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالاخر
ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان
ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر
الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما اولا

يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فيه
والله الموفق المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها
كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركب
والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثيرة ويمتاز عنها بخصوصية
كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها ويتقوم كل عدد من انواع الاعداد بواحدة التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد
وكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء
مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع
المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا الاعداد
اي ليس يتقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة
العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غيرها كهي
من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد
من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء
من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح
بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداه فان
قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها
قلت القدر المشترك بينها الذي هو حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل
بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على
الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة
فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اي
الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى
جزئيات بان لا يمتنع تصوره من الشركة وهو غيره اي غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اي الواحد لا
بالشخص كثير لجهة واحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر واما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء
اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة
الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية او لا يكون ذا
وضع وهو المفارق الشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وهو
الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخص القابل للقسمة الى تلك الاجزاء
المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخص الوهمية على راي من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء
الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء واما احساسا على راي مثبتيه بل نقول

هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت من الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقايق وهو الواحد بالاجتماع كالسرير الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزى كان هناك ما آن متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اى بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور على القول بنفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اى الواحد بالاتصال يقال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها وح فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى وافراده واحدة بالنوع او جزؤها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا اى وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق بالنسبة الى افراده واما عارض اى تكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اى لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا له وذلك بان لا تكون محمولة عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض ان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لهما وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشاء للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول فقد يسمى الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك ونعلم ايضا اى اى هذه الاقسام اولى اى احق من الاقسام بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد

بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى من الواحد بامر عرضى وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقايق مع الاشتراك في العارض الذى هو الوجود المطلق فلا يجب في اشتراكها اى اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك فيقال فمنها ما هو وجودى كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سياتى ومنها ما هو اعتبارى محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدمية بعضها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زايد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زايدة عليها ومنها ما هو جزء لها اى يجوز كونها جزءا منها وكذلك ساير الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض آخر فتنبه له اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة المقصد السادس الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير ففي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين ينطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا انتسبا كالمشتركين في بنوة بكر المقصد السابع الاثنان هما الغيران اى الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الموجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس قد صرح ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هى عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اى ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذى هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اى ليست الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره كان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانه اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافى العدم فغير التعريف الى ما في الكتاب

وهو المختار عند الاشاعرة فالعادل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة لحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد ما الخمسة فقط فلان الحكم بلزومها وامتناع تمام آحاد العشرة وذلك هو العشرة بعينها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كان الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه على هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المضافان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان ينعدم احدهما ويوجد الآخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم ولكن يرد عليهم البارى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك البارى تعالى عن العالم في الوجود بان يوجد البارى تعالى وينعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن البارى في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا في دخولهما لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود اذ لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء ح في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذى ذكره الآمدى مردودا كما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك عن الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارى والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود البارى بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا اعترف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالبارى والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن البارى في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل والاخفاء

جواز

في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل البارى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا اجوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غير مطابق وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اى مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوى نفى العينية فكل ما ليس بغير هو عين كان كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عنه وقال بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوى وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور فلا تخصيص فكل بالقياس الى آخر اما عين او غير ولا شك انه لا يمنع التسمية بل لكل احد ان يسمى اى معنى شاء باى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقاديات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوى وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اى المشايخ قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهنى نعم المعلوم المتحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذى اختلف فيه وهذا الكلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اورده كما في مثلا تهم وفي صفات وهي مبادى المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد ونظائرهم فهو من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا الزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شئ ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعنى التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التى للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شئ الى شئ بان يتحصل منهما شئ ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شئ بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه

المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا
فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان
يكون شيء واحد هناك كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فح يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امران لم يكن حاصلا
قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي بط بالضرورة واليه اشار بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بداهة العقل
بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية
وتغاير بالذات فلا يعقل زواله مع ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات
وهذا الكلام مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث
امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا
اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بداهة والا كان موجودا ومعدوما معا وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما
بعد اثنان متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين
وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم وظن بعض الناس انه حجة ولو اريد بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري
فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين
لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو المتنازع
الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتهما
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع
الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية
والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات
الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على ذات دون معنى زائد عليها والمعنوية
ما تدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة
النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمهما اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية
المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر
فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة و
الممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل
من الصفات النفسية لانه امر اي ليس بمعنى زائد يعني ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد
عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه اي في كون التماثل من الصفات النفسية
المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذوات تردد اذ قال تارة انه اي التماثل زائد على
الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال
اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال
انفراده من غير هو في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد كون تقدير الغير كافيا

في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا
فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديرا فلا حجر ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل
وجه فلا تمايز ولا اثنينية فضلا عن التماثل او اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين ثلثة عنده
والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة
اي اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف الشيء فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فمع لامتناع تحقق الاخص
بدون الاعم والا اي وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام صريح
فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره
على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة
للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفيهما اعني السوادية
وتماثل البياضين معللا باخص وصفيهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان وقد علل بهما التماثل
الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين
مخالفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزون تعليلها
وايضا التماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رايهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا
لما كان عالمية الله تع واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس المقتضية
ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز ح كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى
بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظ وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان
في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة الثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه
السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الذات بالمربوب
اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان
لا مطلقا بل في تلك الصفة وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري متماثلا
للمخلوقين في بعض الاشياء مع انه لم يجز كونه تع مماثلا للموجودات اصلا وثانيهما اي ثاني الاقسام الثلثة الضدان وهما
معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فمعنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما
ليسا بمعنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجوهر والعرض وهو ظ
ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تع لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما
يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين
امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين
المعلومين وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم
القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور
الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود

وفيه بحث لان الصغر واضداده من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف
بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يفيد تعميم الحدود وادخال
شيء فيه ولا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور
اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما يخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله
معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل دلالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن
الحد اي انما اخرجنا لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة وكالافعال
فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين
موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف بجعل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين
فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن
جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين ماخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان مقولة
الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هنالك
غاية ظهور بخلاف ههنا فالاولى ههنا حذفه واما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما
في زمان في محلين فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك
الشيء بجزء آخر من القلب والا اتصفت الجملة بهما اي لو لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصفت جملة القلب
بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء
من شيء ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع وكل الشيء عندهم بل زادوا عليه اي على عدم اشتراط
المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته وهما صفتان له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته
لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكمهما
في ذاته اعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اي العرض
لا يقوم بنفسه ومع ذلك لا يرد الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد
عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع بما ذكروه
ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب الغنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك
التضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان
في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين
اي غير المثلين والضدين فرسمه اي رسم الثالث ان يقال المتخالفان هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس
اي في جميع صفات النفس فخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان
وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها
فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي
الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه

وذكر

وذكر لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يمتنع الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين
في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة
بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات
المعنوية كما مر وهل يسميان اي هل يسمى المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا
فيه من الصفة النفسية او غيرها لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب
المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذ
لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان اي في الحدوث ثم عليه
اي على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه تحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة
اثبات فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اي اطلاق لفظ المماثل للحوادث
عليه تعالى وماخذه اي ماخذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء الله توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب
معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما ترى مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم
ان الخلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات اي صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على
انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا
هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات
من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالاولى ان لا يشترطها في
التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان
اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما ويخرج تقسيم الاثنين
قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما ينقسم على راي بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق ان لا وجوب
عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سياتي
واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت لو كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين
في الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا
المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين وخالفه
المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لنا في اثبات
امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات
اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا ولا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما
كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما ح اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية
الثاني الالزام في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا
قام بشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث اي
الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي

عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اى اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفى لان زوال
احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر وانه اى ذلك الضد ايضا له اى للمثل الباقى فيلزم جواز اجتماع السواد
الباقى مع ضده ضق الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القايم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك
وفيها اى فى هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز فى نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند
الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز
ولا محذور فيه وكذا الثانى منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلى الذى هو المدعى اعنى قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب
سلب الكل لان امتناع مثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى اعنى قولنا
ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بعض ولا يستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم
بما نظر فيه على ما سبق وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع
ان المحل لا يخلو عن شئ وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز
زوال شئ منهما عنه واما الثانى فلجواز ان يخلو المحل عن الشئ الذى هو المثل الزايل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين
فان قلت نحن نقول انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا
ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقى والرابع ايضا
منظور فيه لا التزام اى نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القايم بالمحل المعين واحدا لهم اى للمعتزلة فى اثبات
جواز اجتماع المثلين الجسم يغمس فى الصبغ فيعلق كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف فى لونه
بحسب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة
سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اى من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر فى الشدة
والضعف ويتوارد من الالوان على الجسم بدلا وبالثانى يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعهما فى ذلك الجسم اصلا
الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين المقصد الحادى عشر قال
الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغنى عن قيد وحدة الزمان الا
انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحد وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا التوهم
التجوز فى الاجتماع فى ذات واحد لان اجتماع المتقابلين فى زمان واحد فى ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد الاخير
اعنى وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اى
احد المتقابلين سلبا للاخر منهما او يكون والاول من هذين القسمين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس
الى الاخر فهما المتضايفان وسياتى بيان احوالهما فى اخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما
متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهوريين
وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احديهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل

للتعاند

للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اى الحكماء وقد يلزم احدهما اى احد المتضادين بعينه
المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا
فاحدهما لا بعينه لازم وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه اى المحل بوسط بين المتضادين
وقد يعبر عنه اى عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد
او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن انتفى عنه حالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا خفيف
ولا ثقيل فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اى دون الاتصاف
بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان
وايضا قد يمكن تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما معا بل ينعدم احدهما عنه ويوجد الآخر
فيه فى ان واحد كالسواد والبياض او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فانه
لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فى ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان النقض ولا يكون الا بين
انواع جنس واحد اذ لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين الانواع التى ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما
التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد فى هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس
واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو
الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض فقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان
مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بانه لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية
وبتقدير كونه كذلك فليس شئ من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشئ ملايما والشرية عن كونه
منافيا وقد يعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا فليسا جنسين لما
تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة
فلا يصح القول بانه لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة
والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليس احديهما فى غاية البعد
عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر فى الملخص فان اردت تطبيق ما فى الكتاب عليه قلت ان قوله نحو
الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير
والشر اشارة الى التوهم الاول الذى اشار الى جوابه الاول من جوابى الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول
اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان
الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد فى الكل بالعرض
اى هذه الاربعة امور عارضة ليس شئ منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشئ خيرا ضد لكونه شرا كما
ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التى يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور
والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن والفجور والخمود وكالجربزة والبلادة لكل ذلك الذى ذكرناه

افراط الغضبية وتفريطها تهور جبن
افراط الشهوانية وتفريطها فجور خمود
افراط الناطقية وتفريطها جربزة بلادة

من ان الاجناس لاتضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومنها ان ضد
الواحد الحقيقي لايكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان عندهم اخص
مما عند المتكلمين لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضد على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء
قيل وكذا الحال في المتماثلين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه اذا اعتبر نسبتهما
الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له اي قبوله ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك
الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت ملتحيا لا للامرد اي يقال
الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوريان وان
اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى
للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه
البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كالعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس من شان المفارق القيام
بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة
اعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى
قابل الامر الوجودي فسلب وايجاب كالايجاب نحو الانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين اشتركا
في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين
بامرين واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات وارادوا به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد
في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من
ذكر ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع
الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يرد نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض
واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين
انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا
فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا لجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل
نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما
اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو بعينه والتقابل
بحاله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من
سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم يقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانيا
بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين يقتضيان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم
متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم بمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع

انتفاء

انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المص عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على
ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد
المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية
المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث
المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج منتسبا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد
فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف
كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في محل واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج
واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج واما المتقابلان تقابل العدم والملكة
يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب
والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت
النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا
فالمتقابلان ههنا موجودان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما
قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون
اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل
بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم
يلاحظ معه نسبته بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
ههنا اذ لا يتصور وجود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم
آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس
واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومترافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان
بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس بمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل
فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة كما اشرنا اليه ممن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب مطلقا فقد سها الآن بنى ذلك على التشبيه والتنظير
الى الظاهر **خاتمة** للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بالسلب والايجاب لان امتناع الاجتماع
بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يثبت التقابل لان كل واحد منهما يستلزم لسلب الآخر ولولاه اي
لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اي استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد
والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين الايجاب والسلب بالذات وفي ساير الاقسام بتوسطهما ولا شك
ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالخير فيه انه ليس بشر وهو اي نفي الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخير وفيه انه خير
وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينتفي عنه وعارض له وهو نفي الشرية وكونه خيرا ينتفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية
والتنافي للذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من التنافي للعرض فهو اي تقابل الايجاب والسلب اقوى التقابلات وقيل الاقوى

هو التضاد اذ فيهما اى في المتضادين مع السلب الضمني امر آخر زايد وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس في العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل
التقابل كالامكان والوجوب اوردهما ومباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشر الاول تصور احتياج الشيء الى غيره
ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناؤه عن امور والتصور السابق على التصديق
الضروري اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما
سياتي واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة
للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة
السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فردا
آخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب له اى للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص
بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة
ولها اى للمادة اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة طينية اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من
جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدا التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد ينعكس فيفسر كل من العنصر
والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اى الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا
لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما
يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار له اى للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه
وهو الغاية اى العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون
الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا توجدان الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب
لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها
لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن
فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها
اى للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج
اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة
وذلك غير واجب الا يرى الى قوله وانها اى العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي
صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول
ومن تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من الاربع المذكورة
كما في المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة
متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية
فانها مع المعلول في الزمان واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها
على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها مما لا اشكال فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية

والصورية

والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اى تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اى تقدمها
على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب
الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا كما
في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل
وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل قد تركتم قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من
جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية قلنا
انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع
الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل و[illegible]
من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا من الفاعل او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم جزء من
علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت
فكيف يكون مبدءا لوجود الغير نعم انه اى عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه اى
عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن
وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها اى في الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر
في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فسبق الى الاوهام انه اى ذلك العدمي مؤثر في
الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فيكون هي ايضا موجودة لوجود
اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ومفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف التاثير والوجود
على امر عدمي كما تجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من
عدمه الطاري على وجوده فما قيل ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة ان اريد به ان ماله مدخل لوجوده لا بد ان
يكون معدوما وماله مدخل لوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم فهذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي
لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه
برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه مع بداهة قلت
ليس معنى كونه جزءا له انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك
افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التاثير الحقيقي فبطل وان اراد به سبق التاثير
بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة
وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط
لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء
العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من عدادها ولم يجعل قسما براسه

وكان نقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشي في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول
فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدهما واما غير محل له فاما منه الوجود واما
لاجله الوجود اولا منه ولا لاجله وهو اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون
جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة **المقصد الثاني**
الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان
مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحدة منهما للعلية اي لكون كل واحدة علة له فان المعلول محتاج الى
علته البتة مستغنيا عنهما اي عن كل واحدة منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية
يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد الامر الآخر اذ المفروض ان كل واحد مستقل وهو اي جواز وجوده بكل منهما وان
لم يوجد الآخر معنى الاستغنا اي استغنا ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة
من المستقلتين وغير محتاج اليهما لا يقال منشا الاحتياج الى كل واحدة هو عليتهما له ومنشا عدم الاحتياج اليهما علية
الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شي الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان
سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المح فيكون
امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا مح واما توارد هما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يكن تعاقبهما
فلا استحالة فيه بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتدا وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احديهما
وجد المعلول وامتنع ح وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد
بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له
بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم ح ان لا تكون علة
مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان
امكن ان توجد بدون الاولى ابتداء لا يقال التوارد على سبيل البدل مح مطلقا لانه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى
معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول وعن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول
وما نظن من ان اصل الخارج والتدوير يجوز توارد هما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس
واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول
استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان
اثباته به دورا الوجه الثاني اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اي تاثير فكل اي كل واحدة منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير
ح هو المجموع وهو العلة التامة وكل واحد منهما جزء لها وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط اثر فهي العلة التامة دون
الاخرى او لا اثر لشي منهما فلا شي منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المفروض فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما
تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزءا للعلة فان قلت فيستغني بتاثير كل واحدة عن تاثير الاخرى
قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر فرد
ملتصق بيد اثنين يرفعه احدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية في القوة والسرعة وح لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له

حركتان

حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى
كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورد بالاشتغال
بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما
معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك واما المتماثلان
وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر
منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد من علل
متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة
الحلاوة للسواد فان هذين المعروضين وان كانا مختلفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيهما ثم انه يعلل كل من
المخالفتين المذكورتين بمحله اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن
هذا المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل
بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس
والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس
وفرد بالحركة فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او ماخوذة مع غيرها لكن هذا المثال
انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وستنبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد وانما يتلوا
بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة واحدة لكان المعلول طبيعة
الحرارة وان اعتبر افرادهما كان لكل من العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل
مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى واحد بعينها فلا يعلل الامران اي الفردان
المتماثلان منها بها اي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشي او لازمه يستحيل انفكاكه عنه والا اي وان لم تقتض الحاجة
الى احديهما استغنت منهما اي عن كل واحدة من العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشي منهما لامتناع تعليل الشي
بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اي نختار ان الماهية تحتاج
الى شي بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك انه لا يكون الماهية معللة بالعلتين
المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا عن جانب العلة بان يكون هذه المعينة تقتضي ان تكون علة لتلك
المعينة ايضا تقتضي ان يكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازي
قال المص واعلم ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها فان الماهية مع كونها محتاجة الى علة ما
لا بعينها اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج
المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم ح احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اي الى شي منهما بعينه بل
احتياجه الى مفهوم احديهما اي الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة
ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين
مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شي منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل

واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية
كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد
خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهوائهم بعد ما جاءك من الحق هذا تمام الصواب في الجواب ان يقال لا وجود
للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى
مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين
المقصد الثالث يجوز عند بعض الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك
عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه
اي منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد آلة كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة
بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في
عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون
هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الشرائط والآلات والقوابل كالمبدأ
الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما
سيأتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته
فلا يندرج على رأيهم في منع القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد
اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في منع القاعدة
والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت اراداته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة وان
فرض انه لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا لنا في اثبات الجواز الجوهرية مع
كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض ايضا فهما اي التحيز وقبول الاعراض
اثران لبسيط واحد حقيقي لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر
وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي هو متمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض
بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته
لهما وهو اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة
التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذ الزاميا لان للجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول الاعراض
هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابليتين اللتين
هما الاثران وجوديين قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين
بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم
الجواز بثلثة اوجه الاول انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا ولب مثلا لكان مصدريته ا غير مصدريته ب لامكان تعقل
كل منهما بدون الاخرى فان دخل فيه اي في الواحد الحقيقي هما اي هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب
في الواحد الحقيقي هف والا اي وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا للمصدريتين اذ لا

لمصدريتي ا وب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان تكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لا وب
والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اي في المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى
فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدريات
وقد يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدريته ا ومصدريته ب نفس الواحد الحقيقي كان الامر
البسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج
احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل ممتنع
الوجه الثاني انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اي
قطعا يقينيا لا شبهة فيه فقد استقر لنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول ان
اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس
عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لاثرين كا وب مثلا لكان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب وانه تناقض
والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية
لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها لان
المحتاج الى الموجد ما له وجود وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها
فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول
قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ذلك لم
يكن اقتضاؤها لهذا المعلول المعين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور ح صدوره عنها فقبل صدوره لا بد ان تكون للمصدر
قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو تلك الخصوصية لا الامر الاضافي الذي
يعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية
بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى
فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات
الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا
قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز
ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فتصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلمنا انه لا بد له من خصوصية مع كل
صادر عنه بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة بتعدد تعلقاتها
فجاز ان يصدر عنه بحسب الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني ان
الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما رأينا نارا ولا اثر منها كما كان
مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف

الاثر فلو راينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو
المتنازع فيه والجواب عن الثالث لانم ان صدور آ وصدور لا آ متناقض فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما صدور
لا آ فهو صدور ب مثلا فلا يناقضه فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا آ ان كانت مصدرا للغير آ صدق ان هذه الجهة
ليست مصدرا لا آ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لا آ وغير مصدر لا آ وهما متناقضان
قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه مصدر لا آ وان كانت
موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر للغير آ ليست موجبة معدولة حتى تستلزم سالبة محصلة هي نقيض تلك
الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لا آ موجبة
معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر للغير آ بين لا سترة به قال الكاتبي في شرح الملخص لو صدر عنه البا
الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق ح انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة
واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانم انه اذا
صدر عنه البا صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم ح انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ
لانهما مطلقتان فان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن
يفني عمره في تعلم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع
في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تع لا يكون
قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدر الاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تع صفات حقيقية
زايدة على ذاته وهي صادرة عنه وقايمة به والا اي وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا
فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثنان وقد تبين لك بطلانه قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى
التاثير ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود
المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان
واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل
فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان
الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان
من جهتين مختلفتين فيجب النسبة الفاعلية من جهة ولا تجب النسبة القابلية من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا
في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان
نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي بنا فيه واورد عليه
انه اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول
مع وجود القابل ويتم الدليل ح او نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان تكون كذلك
او نقول بعبارة اخرى ان نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل محتملة فيلزم ان تكون نسبة واحدة محتملة

للامكان الخاص غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة
على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا المقصد الخامس قال الحكماء
القوى الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تفيد اثرا غير متناه لا في المدة اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان
الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها ولا
في العدة اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما الحصر لاتناهي القوى
بحسب آثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية
فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما
زمانها وح اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهيه
في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد وهو لاتناهي القوى بحسب الشدة
ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة
محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما تكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في
نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في
الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن مح لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم
بانقسامها ويكون مقدارها اعني الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لانم ان قطع تلك المسافة في بعض ذلك الزمان
ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمح آخر واما اللاتناهي
في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دايمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان
وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهي القوى
الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما بان
قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف
والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لانه اي
لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما اي تفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام
المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتيهما اصلا و
والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان
تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار
تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول
وانما كان نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بان نفرض قاسرا واحدا حركهما
بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق في الحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العايقة عن قبول
الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت ح في الحركة القسرية

من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق
بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى المؤثر بالنصف ايضا اذا تقرر مقدمتان المقدمتان الاولى
في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا ههنا اى التحريك الطبيعي والقسري من مبدا واحد اى نقول
لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية
التي للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدا واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف
حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا
فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما من مبدا واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف
حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعة والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية
وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة
فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدا الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه
اى زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو فيها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه
فيها وانه اى كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة
الاول ان القوى الجسمانية مؤثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عند نا بل الحوادث كلها مستندة
الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم تكن مؤثرة اصلا لم توصف بالاتناهي في التاثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى
كلامهم انها مؤثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على ان لها تاثيرا
طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا
قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا
وان فرض ان له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا قلوا حجرا في
مسافة فالواحد منهم اذا تفرد ربما لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث
انها اى قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها
على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوى الطبيعية ولهذا قلت ان هذا البرهان
انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام
العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك
الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا ان اجسام النباتات
والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن
تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع امكان فرض
اى فرض الحركتين من مبدا واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوى غير متناهية وقد يعد هذا المنع مطابق
الخامس وجود الحركتين الطبيعيتين والقسريتين لتقبلا الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة
النصف وزايدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزايدة عليها في الحركة القسرية لكن المتحركات

التي

التي يقوى عليها تلك القوى مجموعها موجود في وقت قابل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد ما
كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه
تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوى قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا
شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك تلك الكل ازيد من كون تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة لتلك القوة بخلاف
الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان الحكم اللازم من تفاوت الحركات
تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا الحكم من التفاوت في حال القوى فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد توجه ان
اى لا نم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نم انهما تقبلانهما على الوجه الذي يقع منه الزيادة والنقصان
في الطرف المقابل للمبدا المفروض حتى يلزم المحال لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الخلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين
مع الاختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه
القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين توجدان عندكم غير متناهيتين في السرعة والبطء ثم انه اى هذا
الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى نفس كلي
من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركات على
سواء فلا يترجح بارادته وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها
ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات
الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رايهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة
بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوى الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا
غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوى الجسمانية مع غير متناهية كونها
واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذا كانت واسطة فليجز
ان تباشر لها استقلالا ايضا المقصد السادس الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة
او دونها وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان شيء
علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فنقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان قولكم لزم تقدم الشيء
على علته جاريا مجرى قولكم لزم علية الشيء لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في
اللفظ وان اردت به اى بتقدم العلة على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره
واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا
ان له معنى ما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم
بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم توجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت

العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك فى انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوّر ولو بوجه ما وثبوته للعلة كالامر ضرورى فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصويره واستدلال وقد يقال انما فى بطلان الدور وذلك ان الامام الرازى بعد ما اعترض فى الاربعين على الدليل المذكور قال الاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقاره اى افتقار كل واحد الى نفسه وانه ح اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين شيئين فكيف تتصور بين الشئ ونفسه قال والاقوى فى الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعنى الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو مح وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشاء منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون لها علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول بل ممكن لها ذلك ولكن ان نحملها على المعنى الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد على الدليل الاول او الاقوى المضافان نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يرد انتقاضا على ما ذكر لانهما اعتباريان لا يوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا ان يفتقر كل الى الآخر او نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لو حصل السبب الذى يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب الكتاب وهو ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عنى بالافتقار الذى هو مبنى الدليل المرضى عنه امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين من الآخر ولا امتناع فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اى تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء فى التاخر اعنى تاخر المفتقر الذى هو المعلول ما جاء من الشبهة فى التقدم اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل ح ان المفتقر اى المعلول متاخر عن العلة معلولة له لافتقره الى تاخرت عنه فيلزم تاخر الشئ عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تاخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشئ لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى المعصى السادس فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهى ان نقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اى فى زمان وجوده والا اى وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان ولم يوجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اى جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة

اذ لعلها

٧

اذ لعلها اى العلة فى الزمان الاول الذى هو زمان وجودها توجد المعلول اى تحصل وجوده فى الزمان الثانى فيكون التاثير والايجاد فى الزمان الاول والتاثر وحصول المعلول فى الزمان الثانى قلنا الايجاد اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اى عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشئ عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اى غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذى هو الايجاب موجبا فى الحال له اى لحصول ذلك المعلول فى ثانى الحال فله اى فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب آخر وننقل الكلام الى ايجاب الايجاب فيتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اى الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل فى الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان المفروض نفى كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بانه اذا كانت العلة توجب فى الحال وجود المعلول فى ثانى الحال فح لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اى لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المصنف والاولى فى دفع تجويز كون الايجاب فى الحال وكون وجود المعلول فى ثانى الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اى ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اى بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اى وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اى انهما متحدان بحيث ان يقال احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذى هو تحصيل الانكسار فى المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمه ايجادا حقيقة وليس ثم حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اى حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد فى الزمان الاول وحصول الوجود فى الزمان الثانى وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب فى الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابى والايجاد الاختيارى فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا المقصد الثامن التسلسل مح وهو ان يستند الممكن فى وجوده الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه الحجة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التى تتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها اى اخذ بحيث لا يوجد فيها اى فى جميعها غيرها اى غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شئ منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا فبعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التى كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شئ سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اى ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود فى الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن

محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع اذ الموجد للشي لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجود
نفسه ولا شيئا من اجزائه والا لاوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي
تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها
اي بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شي سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك العلة الخارجة
علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك
الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد
ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة يستند الى آخر منها
الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية
مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شي عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع و
المجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا النزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد
منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شي منها وهو اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الآحاد
الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شي من الازمنة وجوابه ان كلامنا في
العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود
يعتبر تارة مع هيئة اجتماعية نصير بها شيئا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى
الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده
في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي
في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة
علة فيها ولما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشي
بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى
خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شي واحد معين بنفسه
والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الاحاد ولا شك ان
من الآحاد ممكنات موجودة لما ان كل واحد منها موجود ممكن ولما كان الموجود الممكن يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده
كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من
تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد ونقول
جميع تلك العلل الموجدة للاحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة
عنها والاول باطل لان العلة الموجدة لشي سواء كان ذلك الشي واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية
يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشي ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل
واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن
بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني ما نبهنا على بطلانه فانه باطل بديهة على اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل

المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور ولا على سبيل الدور والرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب
ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا
لنفسه فان الواجب اذا انضم الى ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد
ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا للكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثر الشي والجواب ان الكلام في العلة
الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير
على معنى ان لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة
ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه
ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان
ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان
ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم
ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكر
الوجه الثاني من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل
الى غير النهاية جملة وما بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما زائدة على الاخرى
بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احديهما على الاخرى من ذلك المبدا اي من ذلك الجانب الذي لكل واحد منهما فيه
مبدا فالاول من احديهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة
الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الآحاد هف والا اي وان لم يكن بازاء
كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شي وعنده اي عند الجزء الذي
لا يوجد بازائه شي من الناقصة ينقطع الناقصة بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها
الا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناها غير
متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه
في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون
العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي جميع الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم
تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف
كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى آخره مع
ان ما بين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق
على بطلان التسلسل فيه وقد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا حتى
يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذكرنا فيه باعتبار بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون

ذلك بها في التطبيق لا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع
الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تنطبقان فنختار
انهما اي الجملتين المفروضتين في الاعداد ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجز وليس يلزم من انقطاعهما
انقطاع ما لا تتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما
في نفس الامر او تختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع
وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم منه احد امرين اما انقطاعه في نفس الامر
فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة
والناقصة وكلاهما محال لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول
ما له وجود اما معا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبهما اي
ترتيب النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد ولان
الآحاد فيها قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة او متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل
في امور لها وجود بالفعل وترتيب اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكروه انه اذا كانت
الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من
الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج
معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء الآحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة
ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج
او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بحيث ما اذ لا يلزم
من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازاء
واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى
يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما قررناه
لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا اطبقت طرف
احد الحبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في جعل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال
في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين
القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالاعداد اصلا قال المص وانت تعلم ان الدليل
يعني برهان التطبيق عام لغيابه وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول
ببعض ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف
بالتخلف اي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور

المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل
الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان
يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين يحيطان به فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي
على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا
بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد
فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس هذا كما ذكر من قبيل ما قيل ان ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج
اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين آ و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل
ايضا وما بين آ و د كذلك فاذا اخذ آ مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا حكم صحيح فانه اذا كان
ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء
واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل
الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ
بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما
لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترف من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب
الاشراق بانه حدسي يحتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا
واحد معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر
هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحد من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب
القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدا من العلل وان لم تتعين عندنا ولم يكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين
وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة مع المرتبة
سواء كان ترتيبها من جانب العلل والمعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها
بان تجعل فرسخا فرسخا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسل
العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما
الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو
معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول
وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك
فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية
والمعلولية واما الاستثنائية وهو بطلان التالي فلان العلة والمعلول اي العلية والمعلولية متضايفان تضايفا
حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين
المشهورين كالاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال

بل غايته انه لا يمكننا الحكم بالتطبيق

لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول فهو من السلسلة فهو علة
من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم
يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية لتضايفهما وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احد المتضايفين
ازيد عددا من الاخر وهو باطل الوجه الخامس انا سنبين في الالهيات انتهاء الكل اى جميع الممكنات الموجودة الى الواجب
لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة كون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يختص
بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما تتم اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور
لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الاخر
المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التاثير هو ان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر
لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف
عليه ذاته اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تاثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزئه وعدم
المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ قد علمت انه عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف
عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرط في تجفيف الثياب وعبر اى عن عدم المانع
من جملة الشروط التي يتوقف عليها التاثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا
حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على
اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامهما عندهم قال الامدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت
الحاجة لبعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردنا تكميلا للافادة وفيه اى في هذا المقصد مسايل
ثمان الاولى في تعريفهما واقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها
لا تكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته
وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجد اى ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول
والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا الترتيب بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بصفات
موجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شروط كما سياتي ونفاة الاحوال من
الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب
ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقولهم لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اى محل تلك الصفة فلا توجب
العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قايمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم
الممتنع مثلا اذا تعلق العلم به متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي يوجبه
الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان
المعتل به معللا وهو اى كون المعتل معللا به قوله اى قول القايل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل
العلم فمدخول اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فيلزم الدور
ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار العقب في تعريفها وان لم يوجبه

الا في الوقت الثاني من وجودها لزم ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع في ايجاب
العلم للعالمية لا يتصور منه تخلف وممانعة وسياتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني
فلانه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا
فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وقولهم العلة
ما يغير حكم محلها اى ينقله من حال الى حال والعلة هي التي يتجدد بها اى بتجددها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير
ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة في اول
زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم
له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تاخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول
المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او ما المعتل والمعلل بالعلة او ما يكون من الاحكام متغيرا
بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اى لا تكون العلة
خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكر الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على
القول بالحال وان انكره اى الاستاذ الحال فكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من
المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قايمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة
حادثة بحدوث المرادات قايمة بذاتها لا بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام
صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وساير ما يشترط في قيامه بمحله
الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من
اجزائه بخلاف غيرها اى غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به
واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها او لا فالحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شيء كان
الحكم بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء فانها اى الحيوة ليست من توابع الحيوة اى ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة
بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يتعدى محلها بان
صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه
ويبطله ايضا ان نسبته اى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء فاما ان يوجب العالمية في جميع
الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد
عالما بعلم قايم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم كغيره من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع
العلل لجواز قيام بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم
عين ذاته سلمنا امتناع قيامها بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز اى تعدي الحكم
اذا كان محل العلة جزء المحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قايم بعمرو وليس كذلك فان عمرا
ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اى ما ذكرتم تمثيل اى بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي
هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي وتوضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم جوزتم كون الباري تعالى فاعلا والفعل ليس قايما به وايضا

ابو اسحق

قائم مذهب الاشعري

وكذلك يخفى اى نحوها ذكر فان الارادة والذكر
العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا ويمتنع عدم قيامهما به
يوجبان كون متعلقهما امرا مذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم
ثم من الامثلة قلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة للمرئية يلتزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض
ومن قال ان وجوده غير ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل لكان من يتم اليه لزم كون
الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل باخر لا يقال هذا اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء اخر غير صحيح
لتضادهما اي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل
بجزء اخر والا لكان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يصح قيام العلم بجزء والجهل باخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن
تعدي حكم العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد
حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى غير محلهما اي تعدي حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون باعتبار التعدية
وثبوتهما هو المح لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتاتى في العلم والجهل
لا في جميع العلل التي تجوز تم تعدية احكامها فنقول مثلا قيام القدرة على تحريك جسم بعيد من شخص والعجز عنه باخر منه قياما
معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال
هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة
وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح
ولم يذكر المص لانه تقدم مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله واما الفاعلية
فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكما والا لكان للمعدوم
الممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه
به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم
لكن اختلف طرقهم في بيانه اي بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض
والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول
عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الاخر
فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة
فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان سلب صفة عن
محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه
واليه اشار بقوله وايضا فلا نم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف
فان قيل نحن نقول لو جاز ان تكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع
هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة قلت لا نم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا
لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نم امكان اجتماع هذين العدميين
مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب

الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل
وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة بمحالها ففيه النزاع لان هذا كلام في ان العلة يجب ان تكون صفة موجودة
قائمة بمحل الحكم او اتصافه به يعني وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود
بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب
صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب عدمي لصدقه على المعدومات فاذن لا بد ان تكون العلة موجودة
ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب
الوجود الخارجي دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتي
الاحوال فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود في الكل بمعنى
او العلم مع الوجود فيتركب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اي كونه علما وانه حال فليس بموجود
فثبت ان العلة قد لا تكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود والفرق بينه وبين العلم
مع الوجود وبينه وبين كونه علما المسئلة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية مطردة يستلزم
وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني وجوب الاطراد
مما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا
خلاف فيه اي في الانعكاس وجوبه في الاحوال الحادثة فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية
والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا
عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا الله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة ويلزمهم
احد الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان اذ نعلم قطعا ان غير العلم من
الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة اولا لا توجب كون محلها عالما او ثبوتها من غير علة وهو ايضا
باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود
العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه
اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون
معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس
جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة
ايضا واما قوله وسياتي تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة
والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة
منعكسة وليس كل مطرد ومنعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة
وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا ومنعكسا كالعلة كان
بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا يمتاز العلة عن غيرها وكيف نعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون
العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا

ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا بصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان
يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بدليل آخر يرشدنا الى تميز العلة عما يشاركها
في الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القايلين بثبوت
الحال وهذا الحكم ضروري فانه لا يتصور علم بلا عالمية بمعنى انا اذا علمنا قيام علم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف
على العلم بشيء آخر اصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا
بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم للعالمية
مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده
فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في تاثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين
شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا يستريب فيه المسئلة السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين
وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله واعلم
انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض
فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد
وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب
بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كان العلة غير مطردة فنقول هيهنا اشكالان الاول لله تع علم واحد
وعالمية متعددة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يستلزم احدهما
الآخر فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة وهي ذلك العلم الواحد الثابت له تع قلنا التزمه
القاضي وقال عالميته تع متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدي بان القاضي لما اعترف
بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة
واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة لله تع علوما غير
متناهية لكل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سياتي من البرهان على
امتناع تعدد علمه تع واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم الواحد او تعلق العالمية الواحدة
بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تع واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد
المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال الثاني الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد
اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للمصححين
هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية
الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا نحكم فيها اي في
الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الآمدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران
في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس
في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغايب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل

متعددة

متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تع واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد
والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين
عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة اثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على سبيل الجمع او البدل
او التركيب والكل بط اما على الجمع فلانه استغنى عن كل بكل كما مر فان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين
اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد وقد يكونان موجبتين لحكم واحد بعينه او مختلفتان فيجوز افتراقهما
فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم لا اطراد للعلة الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنفية وقد
يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي والمختلفان لا بد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم
بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضروري انه لا يجوز تعليل
العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التخييل تنبيه على حكم كلي ضروري فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل
بعلم الله تع وبعلمنا وهي حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين الا بعارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد
فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين منهما واما على سبيل
التركيب فان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم يؤثر في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم تؤثرا فيه مجتمعتين
وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن
مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضي ثمة هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب
ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدي فلو علل حكم واحد بمجموع وصفين
لكن هناك اختلاف في احكامها المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه
ستة الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة
للعلم الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون
الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه
لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا
الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون للمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة
وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة الامور شرطا واحدا للمشروط د الشرط قد يكون
محل الحكم والعلة صفته يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة الحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي
العلة كما عرفت لكن محل الحكم شرط له من حيث يتوقف وجوده عليه ه العلة لا تكون العلة معلولة بخلاف الشرط فانه يجوز
ان يكون مشروطا بالمشروط اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض
اصحابنا والحق جوازه ان لم يجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفي بانتفاء وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من
اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون الاخرى ومثل ذلك يسمى دورا معيا ولا استحالة فيه انما
المستحيل دور التقدم والشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون
دوامه كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق

عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الطالبين وكذا الحكم بالقياس الى علة في الصفة
التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام
فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة
في الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرطه كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه تعالى
حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة في العلة مصححة لمعلولها باتفاق وفي كون الشرط مصححا لمشروطه خلاف
قال به القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته
لها ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محله فلا يمكن ان
تكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كان هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات

التي هي اعم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها الصفة الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري
فيها التقسيم المذكور عند نافي الاشاعرة ينقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زايد عليها
ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زايد عليها
ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زايد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك
انه صفة زايدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زايد على ذات
الحادث وقبول الاعراض للجوهر فان كونه قابلا للغير انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى
هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زايد عليها وما ذكرناه في تعريف الصفة النفسية والمعنوية انما هو على
راي نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون وقال بعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا ومتحيزا
وحادثا وقابلا للاعراض احوال زايدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع ذات الجوهر والمعنوية
تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية
والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة
وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية
تنقسم عندهم الى اربعة اقسام الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي
التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس
في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة
النفسية هي الصفة اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان
الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون
الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا وفي نسخة المصنف واثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها

الموجود والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية
فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زايد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة
المعنوية هي الصفة الجايزة اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم
الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا تثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف
بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها في حالة
العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تاثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب
حصولها لموصوفها عند حدوثها كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب
العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات حادثة واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة
اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة
او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون
الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل واما غير تابعة اي غير تابعة
للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية
بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم والارادة فقال
بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك
الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل ذلك على استقلال العلم به وقال الآخرون منهم ان
المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين
العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا ومخترعا
للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن
اهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من
قبيل الممكنة التابعة للارادة المرصد الاول في الابحاث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد الاول في تعريف
العرض اما تعريفه عندنا فهو موجود قايم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة
والجواهر اذ هي غير قايمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت
او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض
بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى
ان قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروا
هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زايد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز
حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجوهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده
قايما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم
عرضا لا في محل كابي الهذيل العلاف للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين

بارادة قايمة لا في محل والامتناع في اطلاق لفظ العرض على الكلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء
فماهيته اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق على
قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكون
الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع
بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تعريف الحلول وقد يتوهم من منع العبارة ان وجود السواد في نفسه
مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس شيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت
الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وانما جاز
ان تكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زايد على الماهية في
الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري جل جلاله المقصد الثاني في اقسامه عند
المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوان وما يتبعها من الادراكات بالحواس وهو من غيرها كالعلم والقدرة
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وساير ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة بط بلا شبهة واما ان لا يختص
وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس
الخمس كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة واضدادها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة
ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن
والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية
ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المخصوصة
بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء
وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود
اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك
اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو
متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا واكثر اجوبته
فلانه ليس عدد اولى من عدد فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع او الجواز
لضعف الماخذين ووجهه اي وجه ضعفهما اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة
بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف
الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود ولا يرى انه لا نزاع
في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وانه لم يوجد منها الا ما هو متناه المقصد
الثالث في اقسامه عند الحكماء فذهب الحكماء الى انه اي العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة
فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم ياتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم
في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان

يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن
لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة ههنا ما يعني في هو الكم
ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول
القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق
بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد
اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانفصال
بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل
ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل
بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعل الكاتبي
في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال
كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي ينتهي اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير
شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل في الملخص وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب
ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المص بقوله فلا يرد قول
الامام الرازي انه يختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته
اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف وفي تصريح
بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته
ولا يقتضي النسبة لذاته وستكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية
فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبية
واقسامه سبعة الاول اين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا
وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا من
الامكنة مثل الدار والبلد والاقليم والمعمورة او غير المعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازا فان كل واحد منها يقع في
جواب اين هو الثاني متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف
الآنية الحاصلة دفعة مثل التاء والباء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع
والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها السؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان
يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهي هيئة تعرض للشيء اي الجسم بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء
كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض مثلا واذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والانتكاس
وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القايم اذا انقلب بحيث لا يتغير النسبة

فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه
لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية
لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته
الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض
للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن
المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل
بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل
كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامسة الاضافة وهي النسبة المتكررة
اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها
اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل
للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ
المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة
الاضافة وحصول في المكان نسبة تعقل بين ذات الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من مقولة
وبهذا الذي صورناه لك يكمل الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب
فانه مما طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل وهو التاثير كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة
غير قارة هي التاثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل فهو اعني ان يفعل اذن غير ما هو مبدا للسخونة اي المسخن
لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدا جوهرا السابع ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن
ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة هي التاثر التسخني الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غير السخونة
لبقائها بعده اي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق
القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغير استعداده لهما اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اي
قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان
امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي
عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان
فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان
هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو
احدى هذه التسع فلا تردان اي الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس
ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها
ولم يثبت شيء منها اي من هذه الامور الثلثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا
متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما

عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما اندراجهما في مقولة الكم
على ما زعمه قوم فبطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة
تشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين
المقامين بيقيني وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة هو
عارض لها فيكون هو عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية
لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا
تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته
انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي
هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما حاصله
انه اي العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى الكم والكيف والنسبة لانه ان العرض اما ان يقتضي القسمة لذاته
او لا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة او لا فهذه اقسام ثلثة لا مخرج للعرض عنها وغير هذه الجوهر فانحصر اقسام الموجود
الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اي لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون النسبة بين
اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه وهي اي هذه النسبة اما الى كم فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فان
انتقل ذلك الكم القار به اي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى نسبة
فالمضاف لان النسبة فيه متكررة واما الى كيف ولا تعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او يكون
هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل العارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض عما ذكرنا في
الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسها فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر
مقولات والاعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكر في هذا الحصر انا لا نم ان النسبة الى الكم القار تكون بالاحاطة فقط حتى ينحصر
في الاين والملك بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحي جسمين والمطابقة التي هي الاتحاد في الاطراف
وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثير
الاقسام اذ يجوز ح ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام
المذكورة وايضا فبقي من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه اي انتفاء
هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا تتعين ان تكون متى اذ لا يجب ان تكون تلك النسبة
بالحصول فيه حتى تكون متى فان للحركة التي كان الزمان مقدارا لها وللجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان
وليس انتساب شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نم ان النسبة الى الكيف لا تعقل الا بانه من غيره او منه
غيره وما الدليل عليه بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان تكون النسبة اليه على وجه آخر لم يكن منحصرا
في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصار ما يتبين المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات
الجوهر معقولة كالحصول فيه اعني حلول الاعراض في ذات الجوهر وكون الجوهر حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لان
حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا نسبة للحيز اليه وبالجملة فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم

مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرينا الموجود فاوجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذى ذكرناه
كان هذا التقسيم تقسيما ضايعا ووجب الرجوع اخرا تبرا قبل كل شئ الى الاستقراء وطرح مؤنة من المقدمات
الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا باس فان فيه اى فى ما ذكره تقريبا الى الضبط
الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشى من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات فى هذه المقولات من المشهورات
فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات
اربعا الجوهر والكيف والكم والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة براسها وقال العرض ان
لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان
يقتضى لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف فقد صح جوابان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات
الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل
ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة
نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا اما الحركة فللحق
انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتى الفعل والانفعال اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيهما

المقصد الرابع فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر
فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عنده عرضا بل جواهر والقائلون به اى بوجود العرض اتفقوا على
انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالى بشانهم كابى الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية
حادثة لا فى محل وجعل البارى تعالى مريدا بها اى بتلك الارادة والضرورة كافية لنا فى هذين المقامين فانا ندرك الاعراض
من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسها ولا نشك فى انها ما لا
يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى تعالى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة
صريحة المقصد الخامس فى ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم
قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى
حيز بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر
بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال العرض الذى كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل
آخر وليس هذا مما يتصور فى العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول والثانى
وكلاهما باطل لان كونه فى المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه متاخر
عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى ذلك المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز
ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته عن محل هو آن مقارنته لمحل آخر
واما عند الحكماء فلان تشخصه اى تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه
فى شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه ولا للمنفصل لا يكون حالا فيه لا
محالة لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اى تشخصه لمحله فالحاصل

فى المحل الثانى هوية اخرى اى شخص آخر غير الشخص الذى كان حاصلا فى المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل فى تشخصه لم يتصور
مفارقته عنه باقيا بتشخصه بل يجب انتفاؤه ح فلا يكون الحاصل فى المحل الآخر غير الذى عدم بل شخصا آخر من نوعه و
الانتقال من محل الى آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا
وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم ح انحصار النوع فى الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته
وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشئ علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة
لجزئه وان اريد وجوده العينى فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات
فى افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نم استواء نسبة المنفصل
الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار
ما يشاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد فى عرض يتحقق نوعه فى شخصه وربما يقال فى اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج
الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك
المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود فى الخارج فهو متعين فى نفسه فيلزم
ح ان لا يوجد العرض فى الخارج لانتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه وهذا بط قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المط
وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل لا بشرط التعين اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذى
قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق الماخوذ لا بشرط التعين فى كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى
يمتنع وجوده فى الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد
بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين فى المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من
ان الماهية المطلقة التى لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة فى الخارج
ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل فى الخارج وجودها وايضا فهو اى ما ذكرتم من الدليل وارد فى الجسم بالنسبة الى الحيز
فيقال الجسم يحتاج فى كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثانى بط لان غير المعين لا وجود
له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم
فهو جوابنا فان قيل هذا الذى ذكرتم من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للمحسوس فان رايحة التفاح تنتقل
الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى وهو المجاور او
المماس شخص آخر من الرايحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل فى التفاح او النار يخلقه الفاعل المختار عندنا بطريق
العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب
لاستعداد يحصل له من المجاورة او المماسة المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا
للفلاسفة لنا فى عدم الجواز وجوه والمذكور فى الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة
تبعا لتحيز الموصوف وهذا اى كون الشئ متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا فى المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون
متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع فى التحيز
للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثانى العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض

المقوم بها الى غير النهاية والا يجمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام
العرض واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قايم به
لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه ولا يكون عرض قايما بعرض والمقدر خلافه وهما اي هذان الوجهان ضعيفان
اما الاول فلانا لا نم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير
به ذلك الشيء نعتا للاخر والاخر منعوتا له فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز
وتحقيقه اي ان معنى القيام هذا دون ذلك امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قايم به وليس التحيز متحيزا اتباعا للتحيز
والا لكان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز
اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط
الشيء بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القايم بالجوهر ليكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله
وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف الباري تع قائمة به كما ستبينه من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما
الوجه الثاني فلانه لا يبعد ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني باخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون
بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الاخر تابعا للبعض الاول ولم يلزم من ذلك كون الكل قايما بالجوهر وتابعا له
في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا للاخر اذ ليس هذا اولى من عكسه مجوز
ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اي ما ذكرناه من قيام
العرض بالعرض مع الانتهاء بالاخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد
احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القايم بالعلم كالكلام
في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعض دون المتماثلة والمتضادة
احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة القايمة بالجسم فانها توصف
بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع
او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اعني السرعة والبطوء ليسا عرضين ثابتين للحركة
بل هما اي السرعة والبطوء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطوء ان
الجسم يسكن بسكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن بسكنات قليلة بالقياس الى سكنات
البطوء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات
ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثم امر موجود الا الحركة المخصوصة التي
هي من تلك الانواع المختلفة الحقايق واما السرعة والبطوء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود
لهما في الخارج فانه اذا تعقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك
ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف
الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو ان الخشونة والملاسة

عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يتصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة
والملاسة فان سلم انهما كيفيتان اذ لا نم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية
وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه
من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي
واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه
يخصص بمجرد ارادته كلا واحدا منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا
الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث
لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما
كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دايما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه
فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وخالف الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض
سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروايح
دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث
الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة يختص امكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد اي لا يمكن
ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء
الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض
بالعرض قلنا لا نم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نم
امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك
اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك مع بقاء الاعراض
يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا قلنا لا نم خلقه الله تع فيه اي في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد
مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله
في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في
الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز
واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو المعتمد عند الاصحاب في اثبات هذا المطلوب انها اي الاعراض
لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال
باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء
الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله
واما ان يزول بغيره المقتضي لزواله وذلك الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختياره فيكون
فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل العرض ولا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار
واما امر عدمي وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه

قوله لكم لا استحالة الى اخره
ليس بنقض اجمالي بانه لو صح
ما ذكرتم لزم امتناع وجود
عرض في محل لان الله تع
قادر على ايجاد مثله في ذلك
المحل في ذلك الوقت فيلزم
المحذور المذكور حسن چلبي

عنه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته
فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته
عنه واما زواله بطريان ضد على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يكن
اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد
الثاني موقوف على الآخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي اولى
من عكسه وهو ان يدفع الباقي الطاري بل الدفع الصادر عن الباقي اهون من الرفع الصادر عن الطاري فيكون الدفع
اقرب الى الوقوع من الرفع واما زواله بالفاعل مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض
لا يصلح اثر المختار بل ولا الفاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله للمختار ما اثر عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا
اثر لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي استند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا
او موجبا واما زواله لزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر تسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط
فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان
كان ذلك الشرط جوهرا والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط
ببقاء الآخر موقوف عليه والاعتراض عليه اي على هذا الدليل الذي عولتم ان نختار انه يزول بنفسه قولكم لا يوجد
ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث والرابع خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان
يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا
بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذي ذكرتم وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك
بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض
فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طارئ على محله قولكم حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه
قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل
عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط والا وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع
الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما ان دخول كل
جزء من اجزاء الحلقة الروافع على نفسها في حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الجزء الآخر عنه وبالعكس ولا محذور فيه ذلك الامر
لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط او لا فيهما اي زوال الباقي وطريان الحادث
معا في الزمان ومنع المعية لا تنافي العلية اذ العلية مقدم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما
معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطاري
ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطاري اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل
الذي فعله لا يفعله لا انه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من بقاء ما فعله
كاف في زواله وايضا لا نم ان لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث
فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قولكم هو الجوهر
اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض قلنا ممنوع اي لا دور ولا

تس

تس لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا بدل عنه وعند ينزول بعض الاعراض
عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا
بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد
من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت
الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المتعددة فعند زوال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا
ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم الدور وانما اعتبر في الشرط تبادل
الاعراض الغير القارة لان الواحد من تلك الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام
واعلم ان النظام لطرد هذا الدليل في الاجسام فقال فالاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا
فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا
النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام
عنده مركبة من الجواهر الفردة كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنه اي ومن طرد هذا الدليل في
الاجسام يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليهما اي على هذا الدليل عند القائلين ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اي عن هذا
النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض يقوم به اي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك
العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله تعالى فنيت الجواهر كلها فان قيل
المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فيفنى به الجواهر فلا يكون قائما
بالفاني كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا لا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود
تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر او بانه
قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله تعالى فيه عندنا ويريد ان ما ذكر اولا هو طريق زوال الجواهر على راي المعتزلة ولنا في
زوالها طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا والجواب عن جواب
النقض ان يقال اذ جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله تعالى
فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان تعود انت
او يعود المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكرامية
من المتكلمين احتجوا به بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام
البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا وسيأتيك في مباحث صحة
الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طريق الاول
المشاهدة فانا نشاهد هذه الالوان باقية بانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان
المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا
بحسب المشاهدة وهو بالحقيقة امثال تواردت على الاتصال الثاني ان يقال اذا جوزتم توارد الامثال في الاعراض فليجز
مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس بلا جامع فكان

رفعتي

في الزمان الثاني وبه

لان تعلق الاعدام من الاول ثبت

فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام بشئ من استمرار ما حتى يحصل بشئ من الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا
ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالشئ من الحسية وبانه لولاه اى لولا البقاء للاجسام لم يتصور الموت والحيوة لان
الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف
بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اى اعادته بناء على ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذى هو بعد وقت
عدمه الذى هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين
الوقتين فدونه اى فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ
منع اعادة الاعراض ولا ضير علينا في ذلك وان سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اى قياسكم وجوده في الوقتين
بلا تخلل العدم على وجوده فيهما به قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز
دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك
اعنى الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اى الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في
الجواز اصلا وقد يقال لما كان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدى طائلا
المقصد الثامن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اى هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بان
السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الاخر جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر ولا فرق بينه اى بين جزمنا بان
العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن في مكانين فكما ان الجزم الثاني بديهى بلا شبهة
فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين
حتى يرد علينا ان النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان
واحد ويؤيده اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض
واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان
الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تنبيه له ببيان لميته فان الشئ المعلوم بالبديهة
اذا علم لميته اطمأنت اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقينى حاصلا بدونه ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين
هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا
قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضاف ان قام بكل منهما اضافة
على حدة كان كل منهما منقطعا عن الاخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا الى
ذلك مخالف بالشخص لقرب ذلك منه وان شاركه في الحقيقة النوعية ومثل المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية
في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية ويوضحه اى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في
المتشابهين المتخالفان من الاضافة كالبنوة والابوة اذ لا شبهة لذى مسكة انهما متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا
مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعنى الاب والابن ويلزمهم قيامه اى جواز قيامه باكثر من امرين اعنى
محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحاده هناك

لان مذهبنا عدم منع الاضافات

جاز اتحاده هاهنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم
بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه
بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في الانفكاك الا للتاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين
اجزائه كما في المتجاورات ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعنى التاليف صفة ثبوتية
موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اى لا يجوز ان يقوم بهذا
الجزء فقط ولا بذاك الجزء فقط لان التاليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين
لكان اظهر فهو قائم بهما اى بكل واحد منهما معا لا بالمجموع منهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب
وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتاليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار الذى
الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني وهو انه لا يقوم باكثر من
جوهرين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم
المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما
وجوابه ان التاليف الذى بين الجزئين غير التاليف الذى بين الثلاثة اذ يجوز ان يقوم تاليف واحد بجزئين
كما ذكرته ويقوم تاليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التاليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتاليف الاول القائم
بالجزئين وان ماثله في الحقيقة النوعية والمنفى عند عدم واحد من الثلاثة هو التاليف الثاني القائم بالثلاثة دون
التاليف الاول القائم بالاثنين فلا يلزم من انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل
منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل
منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سياتى واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذى
ذكرنا ان بطلانه بديهى وما نقل من ابى هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام
التاليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف والمشهور
ان مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بديهة المرصد الثاني في الكم قدمه على ساير المقولات لكونه
اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعنى العدد يعم المفارقات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية
التى لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة الاول الكم له خواص
ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاول انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهى
فرض شئ غير شئ وتوهم ان هذا المعنى شامل الكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهى الفصل و
الفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولساير الاعراض يعنى باقيها بواسطة
اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكنك فرض انقسامه والمعنى
الثاني لا يقبله الكم المتصل الذى هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند
الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل له بل
يزول ويحصل هناك كمان اى مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلا

اذ المتكلمون منكرون النسب والماخذ الابنية الاتفاق على وجوده فكونه من النسب

خص به لتفصيل في المنفصل كما لا يخفى

غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان
لم يكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه
مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم
المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل
ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض
فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب التجاور كانت عارضة لمعروض الوحدات
بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات
فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد
فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا
واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان نفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو
حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومع العد اذا اسقطت منه امثاله اي من المعد وامثال العاد فني المعدود
وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود وبالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق
الوحد على الوحد الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير
او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم
يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو
اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا افترض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء
معروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او
بالزيادة مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة او اللامساواة وتوجيهه
ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل
وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا
لها او مجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل
عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل اولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا يغرض
فيه بعده شيء آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة
واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم
بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن
ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما تدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم ثم والا واحدا
ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن
عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل
منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث

المشرقية

المشرقية واشير اليه في الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة تتناول الكم
بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية
فليس بشيء اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرر الامام في كتابيه تقريرا واضحا
فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه قد وقع في نسخة المتن التي بخط المص لفظ
المنفصل فغيره لما خطر الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى
فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبعدت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين بل يمكن تعريف الكم
بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه
الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة المقصد الثاني في
اقسامه فان كان بين الاجزاء حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار
او نهاية للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يعتبر منه فرضا وتوضيحه ان الكم
هو الذي يمكن لذاته ان يعرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين
منها فهو المتصل والحد المشترك الذي هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر او بداية
لهما او نهاية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم الخط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما
النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها
مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل
عنه لم ينتقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى
ثلثة اقسام والتقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل شيء عرض فيه وكذا
الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار
لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا فان لم يكن بين اجزائه
حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس حيث انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة
الباقية من السابع لا منه اي من السادس فلم يكن ثمه امر مشترك بينهما يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة
كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود
وهو الزمان فان الآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من
قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار
في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو اتم المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام
الكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هو المفردات
والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء آخر او يؤخذ من حيث
انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا
مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات

فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اى الكم المنفصل لابد ان ينتهى الى وحدات اى الى آحاد كما عرفت والوحدة
ان كانت نفس ذاتها اى نفس ذات تلك الآحاد بان تكون ماخوذة من حيث انها آحاد فقط فهو اى المجتمع من تلك الآحاد
الكثرة التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اى لتلك الآحاد بان تكون ماخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة
بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي يعد مقولة من المقولات المقصد الثالث
الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع
للاول على زوايا قوايم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانها اى الطول والعرض والعمق
تطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اى الى الابعاد الجسمية
والمعاني الاخر فانه يتبين جميع ذلك ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقايقها اى حقايق
معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر
معه قيد ولهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اى هو في نفسه ذو امتداد واحد ويقال للامتداد المفروض
اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال لاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين
الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد
المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوايم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق
فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قايمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال
للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زايد وبهذا
المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اى للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى الثخن
الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول
والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط وهو
الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع
الى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو الرابع
من معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع
معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد
الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات ماخوذة
مع اضافة الى امر آخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض
اولا او بالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه وقد يعتبر
معه اى مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل متقبل الى قصير فههنا اضافتان
الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد
امرين تحقق بينهما الطول اولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس ماخوذا
مع الطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى آخر

فيكون هناك ثلث اضافات الطويلتان والطول اضافة والاطولية الاولى عارضة للامر الرابع فجعلها اضافة رابعة على
قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد توخذ تارة
بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد توخذ بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها
الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند
ما يقال لسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان
يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر وهو قليل بالقياس اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول
اطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في ساير الاقسام المقصد الرابع الكم اما بالذات
وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه
وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القايم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد
فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار يحلان الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع
متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق
هذه المعاني مستوفاة فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلا حصر في الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض
الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان الحركة
محل المسافة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كلا وذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها
محل له او بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والتفاوت
بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فتتجزى بتجزيه
فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني
حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسنا الازمان بالساعات
او الاشياء بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات
وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات كما مر من ان اجزاءه تتلاقى على
حد مشترك وهو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطتها على المسافة التي هي كم بالذات
فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض المقصد
الخامس ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه اى العدد الذي هو الكثرة
مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية
يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد في الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف
بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اى الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على
قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد يقبل القسمة
كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك
الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قايمة به دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالغرض

التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالطول والكثرة والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان

صفة له اى للمحل الذى فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل وان كان الحال فى كل جزء من المحل قايما بالتمام فيقوم
الواحد الشخصى بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهة اولا بالتمام فيكون جزء منه قايما بجزء وجزء باخر وهو المراد بالانقسام يعنى
انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث
هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سريانى فاشار اليه والى جوابه بقوله وقول من
قال هذا الذى ذكر نحوه انما يصح فيما يكون الحلول فى المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام
محله لا طايل له ولا فايدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذى حل فيه صفة متصف بجزء منها ولا معنى
للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نم انه اذا لم يكن الحال ولا شى منه فى جزء من اجزاء المحل
لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا فى المجموع من حيث هو ولا يكون حالا فى شى من
اجزائه كالنقطة فى الخط والاضافة فى محلها عند القايل بوجودها هذا واذا ثبت ان الحال فى المحل المنقسم يجب ان
يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذى حلت فيه وانه اعنى انقسام الوحدة
ضرورى البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا فان تلك الوحدة التى هى صفة الجسم بحسب نفس الامر
ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم
وكلاهما مح قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعنى الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا
لان محلها ملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية فى الامور الخارجية وثانيهما اى
ثانى المسلكين ان يدل ابتداء اى من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا اى وان لم يكن عدمية بل
وجودية فان قامت والاظهر ان يقال والاقامت اى الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها وللبغير الكثير [illegible]
ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد الشخصى بالكثير فان قيام ذلك العارض بتمامه بكل واحد من الكثير
كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه هاهنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين
كان الواحد اثنين وان قامت بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شى من الاثنينية بهذا وآخر بذاك لم يكن الاثنينية
صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه او تقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا فننقل الكلام اليه اى
الى ذلك الامر الذى صار به الكثير شيئا واحدا فالحال لانه يحل فيه واحد شخصى فنقول ذلك الامر اما ان يحل فى الكثير من
حيث هو كثير وانه باطل او من حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التى هى العدد امرا
اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر
وجودى بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا
نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين ومشاهدة الحس
باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما فى الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان
جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا
اعتباريا كما صرح به فى قوله وكونه لا ينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شى غير شى وانه اعتبارى لان العدم ماخوذ
فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهى تتبعها فى الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية

كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا
معدومة كالوحدات بمعنى عدم انقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وح لا يصح ان يقال ان كل عدد
موجود ولا انه لا شى من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبنى على ان الاتصال والاجتماع نفس
الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان هاهنا [illegible]
دالة على ان الكثرة موجودة ويمكن ان يقال ان العدد امر واحد قايم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له
وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا فى النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا
عن المعدودات التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قايما بنفسه واما ان فى الموجودات
اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المص الى دفع هذه المعارضة
بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذى هو المعدودات فان تخيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان
اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة استيقان بما ذكرناه
فاستبصر بموجود فى الخارج ومعدوم فيه فانهما اثنان اى الاثنينية قايمة بهما وح فلا يتصور كونها امرا موجودا
فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استبصر بشخص موجود فى المشرق وشخص اخر موجود فى المغرب فانهما ايضا
اثنان اى معروضان للاثنينية ونعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين
الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك
الامر القايم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار اى امر فرضى اعتبارى وان كانت المعدودات الخارجية متصفة
به وان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جايز وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فان الاعيان
متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجى فليس مما لا شك فيه وكذا الحال فى الوحدة العارضة
للموجود العينى المقصد السادس انهم اى المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم
من الجزء الذى لا يتجزى كما سياتى ان شاء الله تع فانه لا اتصال بين الاجزاء التى يتركب الجسم منها عندهم بل هى منفصلة
بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم
عندهم ان ثمه اى فى الجسم اتصالا اى امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم وان الاجزاء التى تفرض فى الجسم بينها
حد مشترك كما فى المقادير وهو محال بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شى من المقادير اذ لا معنى لها الا الجواهر
الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر منقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت
فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما
اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار
هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمى كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع فى الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها
كيف تتصور فى الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام فى الصغر والكبر والزيادة والنقصان
راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء
او ثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان يقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا

والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معنا لما فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منهما شئ مغاير للآخر فقد صح
على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عادة له غير الاجزاء اى يجوز ان يُعدّ الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة
التى هى اجزاؤه وليس هناك شئ آخر يُعد به اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد فى نفسه ويفرض
فيه بعض ذلك التصل بحيث يُعد فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاد وحكمه مردود
لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك مفاصل الامور الصغيرة جدا وقدح
العقد فى الجسم بالكمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شئ من هذه الامور الثلثة فى الجسم
على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء على اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير
مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح
ستة هى مربعات متساوية وح فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة مالم يطرئ عليه انفصال وذلك
المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة فى الجهات الثلث وهى الجسم التعليمى لا يقال لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من
المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة فى جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول
المساحة واحدة بالقوة اى مضروب احدهما كمضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف فى المقدار ظاهر لان فى كل الجسم له
مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة فى الجهات ومع التكعيب كمية اخرى فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل
وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة فيهما بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح فى اثبات
ما هو المطلوب وايضا فالماء اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذى كان لهما وحدث سطح آخر هو واحد والشئ الواحد
كالماء فى الكوز اذا قطع بان صب مثلا فى كوزين زال منه سطحه الواحد وحصل منه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذى
ذكرناه من زوال مقدار جسمى الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين
يعطى الوجود اى وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمى والسطح لان الزايل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما
موجودان زال احدهما وحدث الآخر ويعطى التبدل اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبهذا
التبدل تبين انه اعنى المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة فى الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمى والسطح
ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا فى الوضع يثبت الخط الذى هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهى الجسم فقد ثبت السطح
ايضا والجواب عما ذكر فى اثبات المقدار الجسم والسطح انه فرع نفى الجزء الذى لا يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه
فانه لا يسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من
الاجزاء فى الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد المقادير المختلفة على جسم بل انتقال الاجزاء
من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم فى اثبات السطح ليس هناك الا
اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر وانفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار
اصلا الوجه الثانى الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شئ آخر اليه ومن غير ان يقع بين
اجزائه خلاء كالماء اذا تسخن تسخنا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول
عنه شئ من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اى حقيقته المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة

فى الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زايد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره
وهو وجودى ضرورة لما عرفت من ان المتبدل الزايل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمى
الذى ينتهى بالسطح المنتهى بالخط فيكون كلها موجودا والجواب منعه اى منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين
فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفى الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله المقصد
السابع انهم اعنى المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذى هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذى هو الكم المتصل
الغير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا امسه متقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان نهارا
الذات الآنات الحادث فى زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو بط بالضرورة بل يجب ان لا يكون اجزاء فى
ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اى الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه
الوجوه يجامع المتاخر فى الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة
فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه ولا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات وهى فى انفسها متساوية
فى الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبى يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم
لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم ايها الحكماء فى الخمسة فاذا انتفى اربعة تعين الخامس فيكون للزمان زمان
لان معنى التقدم الزمانى ان المتقدم فى زمان سابق والمتاخر فى زمان لاحق فيكون الامس فى زمان متقدم واليوم
فى زمان متاخر عنه والكلام فى ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض يلزم التسلسل فى الازمنة الموجودة معا اى
يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه محال فى نفسه بالضرورة ومع ذلك اى ومع كونه محالا
يستلزم محالا آخر وهو ان يقال لمجموع تلك الازمنة التى لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها
تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا فى زمان ويومه واقعا فى زمان آخر فزمان المجموع
ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا فى المجموع لانه زمان من الازمنة المتطابقة والا اى وان لم يكن
داخلا فيه لم يكن المجموع الذى فرضناه مجموعا لخروج بعض الآحاد عنه ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان
ظرف الشئ لا يكون جزءه وانه اى كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه
بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر فان التقدم الزمانى
لا يقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتاخر فى زمان مغاير له بل يقتضى ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع
فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر فى هذه القبلية من اجزاء
الزمان فلا بد ان يكونا واقعين فى زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك
بزمان زايد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما
عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اى لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون
كل تقدم عارض لشئ لتقدم آخر عارض لشئ آخر والا تسلسل وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير
متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو بط قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذى نسميه
الزمان فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعنى عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم

والتأخر المذكوران لذاتهما ولا يحتاج في عروضهما لهما الى امر سواهما بخلاف ما عداهما فانه يحتاج في عروضهما له
الى اجزاء الزمان وبذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب
عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم ذاتي الا يرى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما واذا ابتدئ من المستقبل
كان متأخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا
والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار
منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن مترقب واذا كان لا حاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين
فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما
معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمن
السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر بكله حاضرا بل بعضه منه وايضا
ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم امتناع انقسامه الى ما لا يتناهى واذا كان
الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب
الثاني اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم
فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسميات بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية وهو المفروض
انه اي الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه اعني الزمان من عوارضها ويطبق عليها وكذلك
الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اي الحركة من عوارضه اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان
والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب
احدها من اجزاء لا تتجزى كان الآخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان
الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم
الاستدلال عليكم الزاما او نبطله يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركيبه منها فيتم الاستدلال برهانا
ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل باطل اجاب عنه
ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن اي في الحاضر او في الماضي او في المستقبل فان كلا منها اخص من الوجود
المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد
في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل غير متصور وقد نقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب الاستدلال
ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية بان جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا يوجد اصلا
حتى يتصور فيها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان والا ففي الماضي او الحال او الاستقبال والكل باطل فقد حكم هناك
بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت
لا مناقضة فان ما ليس بزماني كالحركة مثلا وسيم زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا
بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عند[تا] موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال وهو
ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه ويوضحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة

بخلاف

بخلاف المكاني الموجود اما نفس الماضي والحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب
الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور وكل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا
فان العام لا وجود له في الخارج الا في ضمن الخاص لا يقال المعروض والامام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه
اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة نقضا اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصر في اقسام
ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن
الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة
منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس
فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتي تطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل
للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل
الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان
بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار
يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة
الى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم
استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ
لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من
عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير
منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز ان يقال
ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون
الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر
موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى
التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار
الحركة الوهمية قال فهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين
الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة
السيالة التي لا تنقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم اعني
مقدار الحركة الغير المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد
زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان
الزمان عند الحكماء اما ماض ومستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة
المفروضة على الخط وليس من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة
فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا

جواب ح

نقضا اجماليا [illegible] وجود الشيء في نفسه

فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية
تنطبق احديهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك
ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع في الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في
مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدا تا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة
المعينة معا فبين ابتداء الحركة السريع الاول وانتهائها امكان اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة المعينة الارى
ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الفرض كونه على هذه الحالة
وجب تساويهما في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتهما في ذلك اصلا وان ابتدات احديهما قبل اى قبيل الاخرى وانقطعتا معا او
انقطعت احديهما قبل وابتدا تا معا قطعت الحركة المتاخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع
على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتاخرة في الابتداء وانتهائها امكان يسع قطع مسافة
اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متاخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة
في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الاول بل جزء
منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطوء واخذنا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر
من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة
معينة فاذن هذه الامور الممتدة التي تسع تلك المسافات امكانات اى استعدادات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزءا
لامكان آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة
وتلخيصه اى تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة
لحصوله اى حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان
في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا في الصور المفروضة
المتقدمة واستغنائه اى استغناء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وليس ذلك
التفاوت ايضا عائدا الى السرعة والبطوء لاتحاده اى لاتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في
السرعة والبطوء كما في هذه الصورة المذكورة اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا ولاختلافه اى اختلاف ذلك الامر مع
الاتحاد في السرعة والبطوء كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع فهي الحركة شيء
يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولابد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم لما مر من ان قبول المساواة والمفاوتة من
خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما تبعا له وسياتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار للهيئة غير قارة هي اعني
الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا يوجد اتفاقا الا بحسب الوهم
والفروض قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار الحركة الوهمية وهمية
بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان تعرض للاعدام الصرفة فان
ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد صلى الله عليهما وسلم ولا شك ان ما يمكن عروضه للامور
معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما
في الخارج بل هما انما ترتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين في الخارج لا نا نعلم

ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما
على بعض وان لا يكون الاستعداد العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم
استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الراي ووالتبس على وبكل الامرين الموجودين
اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي تعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار
صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه
مبني على امكان وجود حركتين تبتدآن معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطا ولا يمكن
اثبات السرعة والبطوء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعلقه فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم اى المتكلمون
ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولها على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا
لم يوجد في وقت من الاوقات ومثل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل
فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا
للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث بان
القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر
من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة
الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثاني
ان الاب متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان
مقارنا للعدم الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان
معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا
اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون مع اى الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن ولا شك
ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون مع اى ما هو متصف بالقبلية او التقدم
لا يكون في تلك الحالة متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعهما جوهر الاب فتكون القبلية امرا زايدا على
ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لانه اى
الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارى عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار
متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف فيه العدم المعتبر معه اى مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون
موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا للتاخر وبعديته كما عرفت فلا تكون القبلية نفس العدم والا كان
اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم بمثل ما ذكرتم وقد يعبر عنها اى
عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اى قبل وجود الابن كالعدم بعد
اى بعد وجوده وليس قبل كبعد اى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست

فيه ما فيه اذ الكلام فيه بل الجواب انا نشاهد المعية متناوبين من خواص الكم الموجود ودكو

بنفس الاب وجنسه ولا ما هو واقع عدم الابن والبعدية ايضا ليست بنفس الابن وجنسه ولا ما هو واقع وجود الاب
بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فتستدعيان محلا وقد تبين ان عروض
القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما
لذاته وتخصيصه اى تلخيص الوجه الثاني وتحريره ان ههنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف
انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا لأن ما تقتضيه ذات الشيء
يستحيل انفكاكه عنه واما معروض الاشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان
يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو موجود لا يمتنع ان يوجد قبله ذلك اى قبل الابن
ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو موجود لا يمتنع
ان يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية
لذاته ويكون الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولا ملاحظة ذلك اى لو لم يلاحظ
وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني جوهري الاب والابن من
حيث مفهومهما بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو
الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على
معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف
بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج
فان عدم الحادث متقدم على وجوده وذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا
للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا
فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه

الفصل الثامن في حقيقة الزمان وفيه اى الخلاف في الزمان باعتبار تعين حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض
قدماء الفلاسفة انه اى الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون
واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد
القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان
زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه
محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد
عن شوائب المادة وهو المطلق ثم ان حصل الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم يوجد الحركة فيه
سمي دهرا وجوابه اى جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الذي استدللتم به ينفي انتفاء الزمان
وهو طريان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان
اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم
هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي بعد وجوده والعدم

يكون

الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان
العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على
الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال فلو كان
عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او
تقدم عدمه على وجوده كذلك اى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه
نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو
عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا
تأخرا بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم والتأخر بسببه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر
اذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان
احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه
الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان
العدم معروضا للتأخر او للتقدم وانه اى كونه معروضا لما ذكر ممنوع عندكم فانه اى التأخر امر موجود على رايكم
وكذلك التقدم اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض ... عدم صرف
اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر الوجودي بان اللهم الا بحسب الفرض الوهمي الذي لا يطابق الواقع
ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان وثانيها اى ثاني
المذاهب التي في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة
الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على ان
الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير
قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو اعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من
الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور
فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اى الزمان
متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان
امتناع الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية والا تركب الجسم من
الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التي هي الوحدات
بل يكون كما متصلا فهو مقدار اى كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود معروضة مشتركة وليس مقدارا
لامر قار يجتمع اجزاؤه والا لكان الزمان قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان
يكون قارا والا لكان الحوادث المتعاقبة مجتمعة فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور
وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اى انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارا لها

والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو مخ للدليل الذى اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون
الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهى الابعاد فلا يجوز ح ذهاب المستقيمة
على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين مختلفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد
فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهى اى الحركة المستديرة
هى الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اى بالزمان كل الحركات المختلفة بالسرعة فيقال هذه الحركة مثلا فى
ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدار الاسرع منها لان اسرع الحركات يكون مقدارها اى زمانه
اقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة وح امكن ان تقدر به الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر بالاصغر
ولا ينعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال
الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة
هى الحركة اليومية التى هى حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وساير
الحركات ثانيا وبالعرض وهو المط الاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها ممنوع الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح
ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين وكون الزمان الثانى امتناع الجزء الذى لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما
منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان
يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذى استدل به على امتناع عدمه قد عرفته ما فيه من الخلل الرابع
ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع
والانعطاف ويكون الزمان مقدارا لها وما يتمسك به فى اثبات السكون ستقف على فساده الخامس ان له اى
للزمان محلا اما لوجوده او لعرضيته الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضائه محلا
موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبتا اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى التقدير
وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان
منع الوجود مقدم بالطبع على ساير المنوع المذكورة ثم انه شرع فى المعارضة فقال ويبطله اى يبطل كون الزمان موجودا
مقدار الحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدار الموجود
المطلق اى لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالى بط اما الملازمة فلانا نعلم
بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ما سيوجد فى المستقبل نعلم
ايضا بالضرورة ان الله تع موجود الآن مع حوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد اى سيبقى موجودا
بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو بط قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا
كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تع عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا
فى نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تع ولساير الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا
عليها واما بطلان اللازم فلانه اعنى الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق على
غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة

المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان
عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه قعقعة وهى فى الاصل حكاية صوت السلاح وغيره
ما تحتها طايل وفايدة اى هى عبارات هايلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفى المثل لا تقعقع لى بالشنان هذا
وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان
فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار وهو الزمان فينطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان
المتقدم وجزؤها المتاخر مطابقا للزمان المتاخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان
والمتغيرات الدفعية انما تحدث فى آن هو طرف الزمان فهى ايضا لا توجد بدونه واما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا
لا تدريجيا ولا دفعيا فهى وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية فى حد انفسها عن الزمان بحيث
اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان
فى كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير فلا بد من الزمان فى احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت
الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر
عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود
حيث قال ان الباقى لا يتصور بقاؤه الا فى الزمان وما لا يكون حصوله فى الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه
مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثانى ان الحركة كما مر يقال للكون فى الوسط اعنى ما بين المبدأ والمنتهى
وهو اى الكون فى الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقدارا له كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا
غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتد من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها فى الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما
مر فلو كان الزمان مقدارا لها لم يوجد الزمان فى الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا فى الخارج قايما بالحركة كما هو مذهبكم
وقد سبق ما يتعلق بالتفصى عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اى خامس المذاهب فى حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة
وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك
واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع
الشمس اذا كان المخاطب الذى هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجئ زيد ثم اذا قال
غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجئ زيد دون طلوعها الذى سال عنه ولذلك اى ولان الزمان
متجدد معلوم يقدر به مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول
القارى لا تتكلم قبل ان يقرأ ام الكتاب وتقول المرأة لبث فلان عندى قدر ما يغزل كبة ويقول الصبى يطبخ
البيض اذا عددت ثلثمائة ويصير نيم برشت اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول
التركى قعد فلان عندى قدر ما ينطبخ مرجل اى قدر من نحاس لحما وعلى هذا كل من الاقوام بحسب ما هو مقدر
معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا
لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان المتجدد فى نفسه وقتا فاذا بقى منه وهو واحد بعينه وجب ان يكون مع
البقاء ومع الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل متجدد نفى

انما يقترنان في شيء وان لكل معين منهما في امر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي تجمعهما ويمكن ان تجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت

المبحث التاسع في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة وكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو وضرورة انه متفاوت مقدر له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان ومنع وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب وشكك عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان آخر اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك ح يتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حال في المتحيز واما الجسم اي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف الجسم الآخر والحال جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث مماسة للجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسنبطله فيما بعد واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة اليه اي الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة وانه باطل بالضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا شك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا في النقوض الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله اي حل ما ذكرتم فيتعين وجه فساده كان يقال مثلا نختار انه عرض حال في جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح فلا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل وضع كما سياتي ثم انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له والا انتقل

المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكر هذا لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء انه اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فهو هو اي القابل الاول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه بعد بطلان كون المكان هو الهيولى لما مر من ان المكان ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله وعرفت انه اي الشأن لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو ارادوا اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد والحاصر المعتبر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة الشيء محددة وحاوية له بالذات ومعتبرة اياه وهو من النمط الاول لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين الا ان يزاد عليه والمحدد والحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لان الاستدلال ح يرجع الى قولنا المكان محدد وحاو بالذات وكل محدد حاو هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله ويبطله اي هذا الحكم الذي زيد بان الذاتين المتباينتين قد تشتركان في لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا الى ما ياتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان هو البعد او غيره فشرع يتكلم عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه للتحقيق ليس زائدا عليه حاليا له ليس ناقصا منه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه والمكان محيط به اي هو بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكليته في مملو منه كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم والمكان بالقياس الى صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فينطبقان بالكلية وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اي يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر من المحوي فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه ان يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه حالا له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بالكلية فهو اما منقسم

شيئا عرضيا لامتناع الخلو وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان
لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من
الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي
في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر مساويا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم
ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين وان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ
يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق
واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء
المحيط به حتى لو وضعت الرقة على راس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا العمود الذي يمنعها من النزول الاحتمال
الاول انه اي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه
المتاخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر انفا من انه
لا مخرج عنهما وانه اي كونه بعدا اما البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد
الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان تقبل لذاته الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول
فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية ثم من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر فلم
اي لذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد ايضا وننقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث
ويتسلسل ويكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع
تلك الامكنة من حيث هو جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا
الا انه يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها
وخارج عنها لانه ظرف لها هف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا
لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد يستلزم امتناع حركة الجسم
واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة بط بالبراهين الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد الحركة بط
الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو
المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا لكان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا في مكان
معدوم ولا ان يعدم احدهما والا لكان المتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين
معا نفذ احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكثر من احدهما
وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في
نفس الامر او للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة
الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها في واحد منها
وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم يثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات
فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل

البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد وقع في بعض النسخ لفظة وايضا وعلى هذا يكون
قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم
في الاجسام حكم يثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات
هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها لذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل
فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالتين فليست الصورة الجسمية
في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء ساير الصور سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضي للحيز وامتناع
التداخل في الاجسام الناشئ الا الابعاد واذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا فانه اي تجويز
وايضا
التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل
كون هذا الذراع المعين المتشخص ذراعين بل ذرعانا كثيرة ويجوز على تقدير ايضا كون شخص واحد من الانسان
شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على
تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق
والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا تقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه
من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قايم بالمادة حال فيها والبعد الذي فيه الجسم اعني المكان قايم بنفسه
غير حال في المادة وانهما مختلفتان بالحقيقة فلا يلزم ح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها وانما يلزم
ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في ابطال كون المكان بعدا قايما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث
هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة
بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته
الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن
المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قايما به لان
مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد قايما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء
خبر المبتداء الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبني كالوجه
الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نسلم اجتماع البعدين
في الجسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم بلازمه وهو حال في مادته وبعد
فيه الجسم يفارقه وليس حالا في مادته بل هو قايم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد وقد نفذ احدهما في الآخر
وتداخلا وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة
غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا
في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اي مما ذكرناه من حال هذين البعدين
المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فان
اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد المادية مح وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا

الثابتة معللا بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه بعدمها
اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه
بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لانه حقيقتها اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين
كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة
فلا يجديكم ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج
حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى اخرها اى ثابتة له في كل حد من حدود ما الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى ومن
المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هى التى تسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها
اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود
الملزوم فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة
واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة واما القمر فلا يجرى فيه هذا الجواب لان انتفاء
اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن
اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احدهما وجود الاخر ولا من عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق ان
المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل اوضاعه تبعا للمتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من
مكان الى مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن
منطبق على المكان مالىء له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اى بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا
فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع واذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها
كذلك اى عشرة اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف ذلك المكان الذى كان له في حالة التدوير
فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن بحاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت
المساحة واحدة وايضا زق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل
كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله وقد
يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص فقربه من الاستدارة وايضا الجسم اذا حفر فيه
حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به وهذا اشد استحالة من
المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه فالوا واذا قلنا ان المكان هو
البعد لم يلزم شيء من المحذورات الثلثة واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا
حفرنا الى اخره وقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة
الوجه الثالث لما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه
الحجر المسكن في الهواء فملاه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو
البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل وكذا يؤيد ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة
بانه اى المقصد للمتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذى يقتضى التقيل المطلق

وهو الذى يقتضى ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه لا
سطح هناك موجود الحيط بهذا التقيل وكذا ما يقتضيه الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط
المحدد الذى ينتهى اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال
ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود الحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان
هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتى التقيل والخفيف وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالى لمكانه منطبق
عليه ولا يتصور ذلك اى كونه ماليا له الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من
المتمكن ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان
اصلا وايضا فكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان
بان معنى كونه ماليا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان
لان لكل جزء من حجمه ملاق بجزء من مكانه وربما ادعى في كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء
من الاناء وعدم دخول الهواء او شيء آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متقدرا او محاطا باطرافه ولا
شيء من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان
دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعد عليه وقد اجاب عنه الامام الرازى بانه لا شك
في انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون
محالا وايضا فاله مقعر ومحدب نسبة سطحية الى الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه
والمحاط مماس بمحدبه لمقعره وكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا للجسم
المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له اى للجسم المتوسط مكانان
احدهما مقعر محيط والآخر محدب محاط والتسمية لا كلام فيه اى لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز
ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الاخر وانما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط في الحقيقة
المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلاء
به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك
فكيف يكون نسبتهما على السواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان
بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم
ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون
بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا
فمنهم من جوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز
المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد
المفروض لما مر من التقرر فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت
قياسا الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود

قال المحقق والاقرب من المذاهب في حقيقة المكان قول افلاطون ش م

اما اصحاب ارسطو فلان المكان عندهم هو السطح ولا بعد واما اصحاب افلاطون فلانه بالجسم ومشغولية به ولان الجسم نفسه يشغله بنفسه بهوية بالبعد المفطور ملى ش م

اما جسم كما هو راى القايل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راى القايل به وهذا الخلاف انما هو في الخلا الداخل في العالم بناء على كونه متقررا
قطعا وان تقدر هل يقتضي وجوده في الخارج اولا واما الخلا الخارج عن العالم فمتفق عليه اذ لا تقرر هناك بحسب نفس الامر
فالنزاع فيما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه
ولا عبرة بتقدير الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض
فيما بين الاجسام على رايهم لهم في اثبات جواز الخلا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود
صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هي سطح
يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى
مسام او غير نافذة وتسمى زوايا واذا فرضنا صفحة تساوي وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم
ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء بالحقيقة وهو بط فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد
ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة
عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه بط بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان التقت
الزوايا حصل المط والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فاما ان تنتهي او يذهب الزوايا في الانقسام
بالفعل الى غير النهاية والثاني بط فتعين الاول فصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء
في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان
يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار
مستوية والا لزمت الزوايا الى غير النهاية وهو مح واما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان
يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك مح فوجب القول بسطوح مستوية
ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا للاجزاء التي لا تتجزى بعينها اذا اطبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما او
ان يتماس شيء منقسم في جهتين من احديهما لنظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا للاجزاء التي لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون به
اي بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء
فنقول ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك بين
اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر
بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في ساير الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف
بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين
كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او في حكمه وهو مح عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا
ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلا فيما بين الصفحتين ضرورة وانه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء او جسما
غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء اما بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا
عن الشاغل وهو المط وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم
لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة فلا يلزم خلو عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عن

ان يكون الصفحة اجزاء لا تتجزى فيها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله فلا يكون
هناك شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا تتجزى متفاصلة على امثالها فاذا ارتفع واحد منها عن
نظيره اتصل الهواء به لمجاورته في المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا احتياج
الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا ولا نسلم هذا الالزام عليهم لان ايجابه
الارتفاع دفعة اي في آن واحد والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة
على مسافة منقسمة يقع بعضها مقدم على قطع الجميع فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية
اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسكن الهواء من طرفيها الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال
اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة
وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة في ابتداء الحركة الموجبة للا
مماسة في آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولا بد ان يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم
من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلا انه لولا وجود الخلا فيما بين الاجسام
لتصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم بط
بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والغرض انه اي ذلك المكان
الآخر مملو بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلا فيما بين الاجسام وهو اعني ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا
يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه
لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر من مكانه اليه اي الى
مكان الاول لئلا يخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف
عليه فهو اي الجسم الآخر اذن ينتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما
في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا
يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم
رابع فينتقل الكلام اليه وهلم جرا فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه الاول الزامي مبني
على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله تعالى الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك
حال انتقاله بحركته الى مكان فيملأه اي المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء
ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي
يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بقدر الزائد من غير ان ينتقل عن مكانه ويتكاثف ما قدامه
اي ينتقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلي له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد
في البيان فقال الى غاية مطح ما خلفه او ما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره
ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف
الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يدفعه يضطر الى

ما يليه

قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه
وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فينضغط المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب
المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها واذا كانت الحركة قوية استوفي مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة
كانا في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداران
مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو الغلط قلنا لم كونهما لما ذكرتم بل بما لان
الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فيخلع
مقدارا ويلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه
فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه مع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء
الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون لكل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما
علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكونان في حركتي الاصبع والخاتم فان التقدم من
احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فهو يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من
الجانبين وليس بمحال فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اي ممتنع الانفكاك
عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه ههنا اي منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين
الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا
بانه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يميل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء
هناك واذا تحركت سمكة في قعر البحر لزم توجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها
بحركة بقة واحدة وهو مردود واذ جوزتم ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به
المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى
ابطال البعد المجرد الموجود واحتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه
ثلثة الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على
مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض
حركة اخرى مثلها اي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء فتكون هذه الحركة
الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي تقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان
وليكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار
المسافة في ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فتكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى
لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان
اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وهو اي المعاوق القوام اي قوام الجسم المالي للمسافة الذي
يخرقه المتحرك فان كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالملاء الثاني بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق
الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما في مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان تكون الحركة في الخلاء

مع انه لا معاوق عن الحركة فيه من المسافة وللحركة في الملاء الرقيق وهو معاوق من الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه
ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطؤ
والا اختلف الزمان ايضا وهو محال لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا
من الحركة التي لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان
تفاوت زماني الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان
ايضا عشرا وذلك اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي هي تقتضي
زمانا واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث هي هي لا يتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول
مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها
يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وح لا يتم المقدمة التي بنى عليها الدليل واليه اشار
بقوله والا اي وان لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية كان الزائد على ذلك القدر الذي يقتضيه
الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت
المعاوقين في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ
في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف ففي المثال المفروض وهو الحركة في الملاء الغليظ يكون
ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق
وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملاء الغليظ فهذه التسع يتفاوت بحسب تفاوت المعاوق فيكون
حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار
ساعة واحدة فيضاف تسعة اعشار الى ما يقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركته في الملاء الرقيق
في ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتأخرين من اشتغل ببيان
ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة
في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في
زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون لها اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها
فيه اي في ذلك النصف كانت الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي من الواقعة في الجميع بالضرورة اذا اتحدتا
في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله
بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو بين
ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضناه انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان
امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان
يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان
ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالعرض الى اجزاء هي الازمنة انقساما
لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان

فان سلمته لزمكم من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته
المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة لكل واحد منها مسافة ومن احكام
لزمكم الاعتراف بان زمان انه حركة فرضت من الحركات اذا جزئ على اي وجه اريد كان لكل جزء منه زمانا وكان
ظرفا لكل جزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو منقسم مسافة فيلزم من ذلك
ان ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة
لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من اجزائها فلا
حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة
في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم تسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة وايضا فان الكلام من المعترض
انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث تقتضي زمانا حتى يدفع
بانه يلزم حينئذ استلزامه وجود اسرع الحركات اولان ماهية الحركة موجودة في كل جزء من الحركة توجد في اي جزء من
اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة
المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق
ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة
وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب
تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها
بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققه وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبني على امكان
قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي
قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتاتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف
بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء
ان الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه
فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون
بالمادة فاذا فرض حصول جسم فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تحركه
لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص
له بحيز دون حيز فانه مالئ للاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلي به فلا اختصاص له بحيز
دون آخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من اجزاء
العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما
يكون لتلائم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا يقتضي الحصول في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت
تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا
كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملاء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا
مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن اخذه بوصف مساواته اياه حتى يمتلي به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه

على امتناع ان يكون المكان بعدا موجودا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا كما عرفته
فاجيب بما ذكرنا من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملائمة
والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء الذي للحجر من الحركة لوصل الى السماء
وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي
اعني تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم يقوم القوة حتى يصل
الى السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته انما ينفي كون ما بين السماء والارض
كله خلاء اذ حينئذ لم يكن معاوقة من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في من
المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينها خلاء كثير
وفي نسخة المصنف وفيما بينهما اي بين المسافة ويمكن ان يجاب بان مقاوم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء
الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى يعود غالبة هذا على رايهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج
للحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة
ضيقة ويسمى بالفارسية آب دزد فانه اذا ملئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا ستر
المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا انه لو خرج الماء
مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه
الهواء وانما اعتبر ضيق راس الآنية ليمكن سترها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها
اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة
من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب
طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث
يسد لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة
ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقوة اي لكان ينتقل الماء الى ذلك
الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا وصل الخشبة من داخل الى
الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم
في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل
المحجمة وما هو الا لان الانسان هو انه يقدر ما يمتص من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء المخصوص
الخارج منها ما يلاصقه من اللحم قسرا اي استتباعا قسريا ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا
لقينا المحجمة على الحرير بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها يرتفع الحرير الا ان الهواء لا يخرج منها
او لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي قليلا قليلا واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصصت
مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانه اذا غمس احد
طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع الا

اذا وصل ح

اشارة الى ان هذا الاولى والاوفق بامتناع الخلاء والاول بامتناع التداخل

لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص يتبعه سطح الماء لضرورة دفع
الخلاء الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس وخشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة
في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وشددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل
بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا شيء
من الهواء عنها انكسرت القارورة الى الخارج واذا اخرجنا ما فيها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسر
الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال
الى الخارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها لما انكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع
التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا تفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز
ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهذه العلامات
المذكورة اما مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المص واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما
اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا ينفع به الخصم الزاما فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان يفيدهم جزما
يقينا يكفيهم في ثبوت هذا المطلوب فروع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا اذا حل فيه البعد
الموجود عندهم في مادة جسم والاوان لم يحل في مادة كان خلاء اي بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا
ببعد جسمي مملوا او غير مشغول فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بانه
المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء
اعني البعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملأه جسم فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة
وبمعنى انه ملآن خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوز فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب
وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد
انطبق عليه بعد الجسم فههنا بعدان الان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان
هو السطح فليس هناك الا البعد الجسمي الذي هو في داخل الطاس قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك
يحتبس الماء في الشراقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى الفوق فان المتخلخل
الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعني ان يتفرق اجزاؤه وتداخلها خلاء يعتمد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق
والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق المرصد الثالث في الكيفيات قدم مباحث
الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم
عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية اما
تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس
الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من
امور متساوية لا حد لها اصلا ولا يرسم رسما تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان تكون تلك
الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان

في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الآخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات لانها
ليست اجلى من الكم حتى يؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن
الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند من قال انهما من الاعراض
اي على القول بانهما موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا احتياج الى هذا القيد لعدم دخولهما
في العرض كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بمعلوم ذي
فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا التقييد
الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاخير اي احترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه
معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست
معانيها في انفسها منتسبة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا
يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها
قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها
اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها
موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات
كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود
والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات
والاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية وماخذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد
اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اي الكيف اما ان يختص بالكم اولا
يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس محسوسا اما استعداد
اي نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون
كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجد فالحاكم هو الاستقراء فليعول عليه اولا فلا حاجة الى مؤنة الترديد
الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل بالتشبيه اي ان صدر عنه ما يشبهه في محسوس كالحرارة فانها تجعل
ما يجاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم فهو التحريك وليس نقلا قال
الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شرح هذه الكيفيات
المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا
في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه والا اي وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق
بالكم فذلك هو المختص بالكميات والا اي وان لم يتعلق بالكم فللجسم اي فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا
فقط وهو القوى الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانيا اي من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات
الانفس فعلى ما قلنا ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة

كما عرفت ولم قلت ان غيرها اي غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا
قد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح في التقسيم المذكور لاقتضائه
ان لا يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال
الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس او للاجسام من حيث انها ذوات النفوس او لا يتعلق
بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني
الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية مؤثرة بالفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك
الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زيفه باسره فان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر او لا والثاني اما ان لا
يتعلق بالاجسام بل النفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعية اي يتعلق بالاجسام اما من
حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من
انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الخ مع انه زيف بما ذكر في الشفاء من انه تضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة
للمجردات فان من الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول

في الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث
يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا اي وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة
الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاول بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس
انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها
تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور
فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستند
الى انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه ثم انهم انما سموا
القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لانها بسرعة زوالها اشبهت الانفعالات والتاثرات المتجددة
الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات
فقال وهو اي القسم الثاني يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن حاولوا التفرقة بين التسميتين
فحرم القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات بالنسبة تنبيها على قصور فيه لما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس
بل ادنى منه فنقص من الاسم شيء ثم اطلق عليه الباقي وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس
الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوايل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان
لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه
واما ساير المشاعر فليس بهذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة
البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن ساير المحسوسات والسر فيه ان الابصار
يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا يدرك الكيفية المبصرة على ما ينبغي والذوق يتوقف
على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرايحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف

على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن
الملموسات وفيه اي في هذا النوع مباحث خمسة الاول في الحرارة لما كان الملموسات سميت اوايل المحسوسات لما
عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوايل الملموسات لثبوتها للبسايط
العنصرية وحصول المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مقصودة
في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن
سينا في الشفاء الحرارة هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي هي تجمع بين المتشاكلات
وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه وبيانه وذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى الفوق لانها تحدث
في محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة
القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره
فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطؤ وربما لم يبلغ الحرارة خفة تقوى
على تصعيده فيلزم تسببه اي تسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات في
الحقيقة وهي تلك الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفريقها تجتمع
بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم
كما اشتهر في الالسنة وللحرارة معد للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع
اليها كما ينسب الافعال الى معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب شططا
اي بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم
بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الاثار المخصوصة لا تعلم الا باستقراء جزئياتها ثم معرفة كون هذه
الاثار خاصة شاملة لها فمعرفتها اي معرفة هذه الاثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار
دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها
افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكره
المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا بالاضافات واعتبارات
لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها
وآثارها في بيان حقايقها مزيد تميز لها عما عداها لا تصور ماهياتها واعلم ان هذا الذي ذكرناه من اثار الحرارة
في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يثبت اذا لم يكن الالتيام بين بسايط ذلك المركب
شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام بين تلك البسايط وقوي التركيب فيما بينها فالنار
بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وح فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في
الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف
الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهده في الذهب من حركته
السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العايق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقتها النار

بما يفرق اجزاء الجسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود العايق من ذلك الفعل في الزمن فلطاين
دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه منه جايز بالضرورة وان
غلب اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة فيصعد اللطيف ح ويستصحب الكثيف لقلته اي قلة الكثيف
وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب
اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فيفيده الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف
جدا لم يتاثر بالحرارة ظ ايذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيد
اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق **تنبيه** على ما علم مما قررناه في تفسير
الحرارة وهو انه يفعل الفعل الاول لها اي الحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما يفيد من الميل المصعد وللطيع والتوزين
لازمان له فانه اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب لمجاورة النار مثلا تحرك الامثل للتصعيد قبل الابطا وتحرك الابطا قبل العاصي
فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر ولذلك اي ولما ذكرناه من ان الفعل
الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي يجعل محلها فاعلا لمثلها
فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاوره محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى الفوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث
عنه اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان يفرق الحرارة المختلفات ويجمع المتماثلات لما عرفت ويحدث من احوال
الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام ويحدث
ايضا تخلخلا من باب الوضع وهو انتفاخ الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عنها ويقابله التخلخل
من باب الوضع وهو تنفش تلك الاجزاء وتداخلها الجسم الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا نشر لما تقدم
فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فيفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فيضم اللطيف الى
جنسه ويجمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث المنجمد التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور
واما لرجوعه الى المذكر اي لتحليل الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه اي على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات
وتجمع المتماثلات انه قد تفرق الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعدها الحرارة بالتسخين فتفرق بعضها عن
بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما افادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما
فلا يصح شيء من ذينك الحكمين واجاب بان فعلها في الماء احالة له الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وحركه
بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء
احالته الى الهواء لا التفريق بين اجزائه المتماثلة فان فعلها في البيض احالة في القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا
في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ ويستفرقه عن قرب
اي تستغرق النار البيض عن قرب بواسطة التقطير ثانيها اي ثاني مباحث الحرارة كما يقال الحار لما تحس اي يدرك حرارته
بالفعل كالنار وهذا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتاثير منه اي من ذلك
الشيء كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة وهم
في معرفته اي معرفة الحار او البارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال من وجوه اربعة

فبالوان اي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة
على افراط الحرارة وكل ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت في الكتب الطبية
وهو اضعفها اي القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما سيجيء في الطعوم والرائحة
فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وبسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين
اذا تساويا في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان هو الاسرع كيفية تعاضد
المؤثر الخارجي في التاثير او مع قوته فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك على الكيفية المعاضدة واما
الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف
قوامه ثالثها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية
الفائضة عن الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة
لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله
حر النار وايضا يتخالفان بالماهية وللحرارة الغريزية الملائمة للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة
النارية التي لا تلائم الحيوة فان الحرارة الغريزية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية
اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار
الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها تمانع
البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة
الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلهما اي الغريزية والنارية من جنس اي
نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت ساير العناصر وافادتها طبخا ونضجا
واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث يعجز عن الطبخ
الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول
التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق
اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون
تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منها تفعل فعل الاخرى والى ما
نقلناه اشار المص بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزج مزاجا
يعسر انفصال القيام به بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه
وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بينه اي الحار بين الغريزية والغريبة ان احدهما
جزء المركب والاخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة محققة وقد
انكر ابو البركات واليه الاشارة بقوله قيل اذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب ان تسخن الافلاك بسخونة
شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة
القطرة في البحر المحيط فتصير من الثلثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير ايضا لها

في تسخينها وللجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا يبرد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة
من وجود التابع وح فلا يسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا يسخن العناصر بالمجاورة وليس العناصر متحركة على سبيل
التبعية فانها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن بالنصب على انه جواب النفي الحاصل ان مقعر فلك القمر
ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذا اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها
ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض لهذا الذي ذكروه ههنا من ان العناصر لا تتحرك
بحركة الافلاك فيما تبك في موقف الجواهر انهم قالوا النار متحركة بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث
فتمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم تحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لكونه متشبثة ببعضها
فالاولى في الجواب ان يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي
لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها وخاصتها البرودة قيل هي عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان
يكون حارا واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا
وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وبطل اي هذا القول لانا نعني البرودة محسوسة كالحرارة والعدم لا
يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرودة تشتد وتضعف
وعدم ذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم
بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على حاله من الذاتي فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية
موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا المقصد الثاني
في الرطوبة واليبوسة وفيه مباحث احدها الرطوبة وهي سهولة الالتصاق اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق
بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة
عبارة عما ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة
كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا
منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن والاشك
ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة
تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما تقتضي سهولة قبول الاشكال
وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا هو اي
العسل اذوم التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا فانه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما
هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق
فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس
وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض
ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما
هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا ايبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال

معنى ثبوتي في حقيقتها والعسل وان فرضنا انه اسهل التصاقا حتى زاد في سهولة الالتصاق على الماء لكن يعسر انفصاله فعلى تقرير
كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيرها اي تفسير ابن
سينا للرطوبة بسهولة قبول التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه
واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن
التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقرير اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء
بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين ضروري لان خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا وربما الزموا
ان النار رطبة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء
ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نم ان النار الصرفة البسيطة اسهل
قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها لا كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من
النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء والمختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا
يلزم كون النار رطبة فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها اي ثاني المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن
تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس وكانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان
بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السيال وقيل الملخص
ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى
هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا وثالثها ان اليبوسة
تقابل الرطوبة تقابلا تضادا فهي اما عسر الالتصاق والانفصال اي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل
وتركه اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لها قال الامام الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام
الكثيفة ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزائه وينفرك بسهولة
وهو اليابس فاليبوسة هي الكيفية التي يكون ذلك الجسم بها سهل التفرق عسير الاجتماع واما اللحامات سهلة الانفراك
بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد عسير التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل
اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا وجدته في مباحث ابن قرة الثابت وهذا الكلام منقول من المباحث المشرقية
وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص من الاجسام الكثيفة ما ينفرك بسهولة ومنها
ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على
ادراك كل واحد منها منفردا ولا يكون كل واحد منها صلبا عسير الانفراك ولكنها متصلة للحامات سهلة الانفراك وهو الهش
وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعته تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو
الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديد الالتحام
والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس وانفعاله من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل
تفريقه وذلك بحسب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه
الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان الاجسام رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية

مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك
الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهري اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شيء من
شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر الثاني ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام
وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن
الملاق الرابع الشفافية والكثافة على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن
المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط
اليابس بالرطب قال الامام الرازي لكل القولين محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة
تنافيهما كالجمع بين السواد والبياض ولا يوجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس
في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى
فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون معنى القابلية معللة بعلة
زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تقديرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب
لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان
الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض
خلا صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان
البحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة هذا محصل كلامه
فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتوي به المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالميل عند
الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه
الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة
وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد واما المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبته
المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا ثبوته ضروري ومنعهم مكابر للحس فان من حمل حجرا
ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة
العلو وهذا الذي ذكروه انما يتم في نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدا المدافعة
فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثبات امر يوجبها اي يوجب المدافعة على
تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اي لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطؤ الحجران المرميان من
يد واحدة في مسافة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة
حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجب ولا مبدا لها
وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدا المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا
يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارج في المسافة لاتحادهما ولا باعتبار معاوق داخل
اذ ليس فيهما مدافعة ولا معاوق داخلا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة والبطؤ واجاب عنه الامام الرازي

ولا مبدا لها

معاوقة الحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته
ابطا فلم يلزم ما ذكر ان يكون للمدافعة مبدا مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيد جدا
وسيقف ما فاتنا البحث عن احوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لاثبات
مبدا المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا
مقاوما لما تقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس
ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجذوبا وقوتها باقية القصد الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا
غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها
عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الوضع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحركه نحو العلو والسفل
وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدا غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اي ثاني مباحث الاعتماد
ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ونجد في الزق المنفوخ
فيها المسكن في الماء اي تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها له اي للاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد
كالحركة الى العلو والسفل والى ساير الجهات ومثل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلاف فيه بناء على انه هل يشترط
بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات
متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك
فلا تضاد بينهما وان كانا متنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة ويسرة فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد
واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذتها العامة من جهات الانسان والمراد التي هي القدام والخلف واليمين
والشمال والفوق والتحت فان الانسان محيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو اقوى
في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار
يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقعت
اوهامهم على تعين الجهات الست واعتبروها في ساير الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع
والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذتها الخاصة من
اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان لكل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست
الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار
طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد
الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد
فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اي انحصار الجهات في الست وهم بط وان كان مشهورا
معقولا فيما بين العوام والخواص على ما ذكروه وبيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العام فلانه اعتبار غير
متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام
خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قدامه وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة

بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اي مثبتا جهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية
اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات
لا تحصى واما الوجه الثاني الخاص فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة وكالابعاد
المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم بعينه اعتبار التقاطع على قوائم امرا واجبا في تحقق الجهات وح نقول
في المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ست وعشرون بعدا الى طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه
الاثني عشر ونقطه زواياه الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد
الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقطة مع الخطوط
كان الاطراف التي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فالمكعب
مثلا سطوح ستة وخطوط اثني عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا ولو اعتبرت معها الخطوط
كانت غايته عشر وان اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة
غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير
المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة بالجسم فكيف
يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة
وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا
جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه
واما مطلق الجهات فيسناول الاطراف القائمة بكل جسم او يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات
المطلقة فسمي باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع
فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا
فهاتان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت
ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا وتحتا بل يصير وجهه
الى الفوق وقفاه الى التحت ثم يتصف الفوق والتحت ح بوصفين آخرين اعتباريين اقتضى كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا
تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل
بخلاف ما اذا فسرا بما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان ح كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من
الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه بالنحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا
بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والراس بل هو متعلق بالفعل
المذكور ومعناه ان الراس لكل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين
الشخصين حسب راس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك على خلاف ذلك واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد
الطبيعي ايضا كما سيأتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي واحدا منها قسم
بقوله انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية

فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فتسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها
بالنسبة الى سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتمادات من اصحابنا اختلفوا
فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادات
في جسم واحد الى جهتين وهما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة وهما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد
في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا الجواز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو
اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتنوع
بعدد ما كما ذهب اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت المتضادين وكثيرا ما قد يجتمع لوجهين الاول من جذب حجر الثقيل الى فوق فانه
يجد فيه مدافعة هابطة وهو والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اليه اي الى الاسفل يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة
فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق مع الثانية اليها الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين فانه يجد فيه
مدافعة هابطة وهو والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اليه اي الى الاسفل فانه يجد فيه كل واحد منهما فيه اعتمادا
ومقاومة الى طرف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين ويمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد
ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اذ لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم
يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد وايضا الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد
مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد وقد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون
المدافعة الطبيعية بخواصهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على
نفس الجواهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنهم طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال
في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذكر ان الجواهر الافراد متى انفردت لا تتفاوت
بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض
يسمى ثقلا او خفة وبطلانه ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء اي صب وملئ زيبقا فان وزن ما يعلوه من الزيبق يكون اضعافا
مضاعفة لوزن ما يعلوه من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة فيه في ذلك الزيبق والماء ضرورة لتساوي الحاصر
لهما اي للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المالئة له الا ان يقال بان في الماء خلاء لا يميل الماء
اليه طبعا اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وح لا يتساوى اجزاء اجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا
فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول بط كما اشار اليه بقوله فكان يجب على ذلك التقدير ان يكون زيادة
اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة
عن زيادة اجزائه ولا شك انها تقدر الخلاء هو الماء وهو اعني وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان
بازاء كل جزء ماء عشرون خلاء فالفرج بينها اي بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان
يكذبه الحس الشاهد بالتلاحق بين الاجزاء المائية خامسها الحكم سمي الاعتماد ميلا وينقسم الى ثلثة اقسام طبيعي وقسري
ونفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو
الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو

كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن
الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا وهو الميل الطبيعي
النفس الناطقة في بدنها عند القايل بتجردها نفساني لاقسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل
المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة
بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة
النبض فانها حركة مؤلفة عن انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعية مع لزوم حصر
الحصر بحيث ذكر نظامي لانهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها
ليست احدى الاخريين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم
يحصر والطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا تعني بالطبيعية
ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية
بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه ان الطبيعة الواحدة لا يكون منشأ الا افاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة
الماء تقتضي صعوده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة
الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة تحتاج في دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض
اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض
قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض له غاية الانبساط بالجذب والانقباض
بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل التزول الجذب فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين
فتنقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة الشجر حركة
اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة
والمنحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم
اي الميل الطبيعي بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظ اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدأه ما هو القريب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك
ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة القسرية مثلا في مسافة كان في زمان لامتناع قطع
المسافة المنقسمة في آن لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة ولنفرض مبدأ الميل
الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبدأ
الميل الطبيعي ولتكن الزمان الاكثر عشر ساعات ولاخرى والجسم آخر مثله عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك في المسافة بتلك
القوة المحركة ويقطعها في ساعة ايضا اذ كثرة الميلين المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض فيكون الحركة
مع المعاوق القليل كهي لا معه في السرعة والبطوء لانهما قطعا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مما يانيم
من النظر في مسئلة الخلاء ما نقل الى هنا ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لا بد ان يكون
على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة في زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطا من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان
يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد

النفس حالها من السرعة والبطوء بان يتخيل ملاء هو حيز من حدودها وسبقت عنها الميل بحسب ذلك الحيز فيترتب عليه الحركة
السريعة والبطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسرع والابطاء الى معاوق
وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استنادها الحدود المختلفة التي يتحرك اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان
الطبيعي فهكذا يقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت
والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيها اذا لم يكن معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر معاوق المحرك في
تاثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج
عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة
في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخل ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان تقتضي
الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل يتصور في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية
يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحد من
الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طبعا على اعم من
ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء
لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب
انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف انضباطها وجود المعاوق الداخل حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل
للحركة الارادية كما ذكر المص الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي
وانه طلب للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا لغيره فالمطلوب بالطبع مهروب عنه وانه ظ
وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدئها فانه اذا كان مبدأ
المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب للحاصل وهو ظ لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت
الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة نابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة
في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك للحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك لو كان مركز ثقله منطبقا
على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل
واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المط حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة
حاصلة في ساير اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة
اصلا لا في كله لانه واصل الى الحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا
حكمين الاول قد يجامع مع الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من
الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت
حركته اسرع ويجوز ان يقال الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة
اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم
انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يعاوقه وبقدر تلك المعاوقة تحصل الفتور فلا يبعد ان

يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلا لكان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا
خلت عن العوايق احدثت معلولها اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على حد كمال التعويق بالغا الى نهاية الشوق فيستحيل
ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين ومنع بطلانه لما ذكرناه من ان الطبيعي واحد فيجاز ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل
ولا يقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحين انما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى
واحدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل الطبيعي والقسري هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد
بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع المثلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان تكون في شيء مدافعة
الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة الى تحت وان اريد بالميل مبدأ لها فمنع اذ يجوز اجتماع مبدأ
المدافعة الى جهة مع مدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق
بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما الحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة
القسرية قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصادمات ما يماسه ويتخرقه
بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع
مبدأ احدى المدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة
فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون منهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان
يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة مرتبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ثم لجواز ان
يكون تاثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط متخلف عنه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي فيسمى فيكون في
الحادث الارادة ما يعطفه ويضم اليه اي الى الميل النفساني فينكشف بكل حالة زيادة انكشاف سادسها اي سادس
مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فيها اي من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامها الى
انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيتان
للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا دفع اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال
ما حرك اليه او مما كاعتمادي الثقيل والخفيف الى ساير الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال فقد اختلفوا
في انه هل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي بعد الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي يحب بها وبطلانه انه تمثيل
خال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما وانه يلزم من
تضاد الاثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة
بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا
فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجب
له الحركة الى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة
واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تلك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان البديهة تحكم
بان للجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهو مفقود
في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيل الخالي عن

الاعتماد بينهما

الجامع ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم الاعتمادات اللازمة مع المجتلبة هل يتضاد والاعتمادان اللازمان او المجتلبان تردد
فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا تضاد في اللازمة مع المجتلبة فلانا علمنا ان الحجر الرامي
مع الى فوق فيه مدافعة نابطة بحد الرامي له وهو اعتماد لازم طبيعي للحجر فيه ايضا مدافعة صاعدة بحد الرامي له اي الرامي
وهو اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده هل هو تضاد الاعتمادات
اللازمة بعضها مع بعض وكذلك مجتلبها فالحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى يسكن في الوسط تارة يقال فيه مدافعة الجاذبين
تجر اي يجد الجاذب مدافعة الحبل له بالضرورة بلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا جذبه لتحرك ضرورة فقد اجتمع
في الحبل اعتمادات مختلفات وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن الحركة فان لكل واحد من
الجاذبين منع يجذبه ان يجذب الاخر فيه مدافعة الى جهة ولا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اي ومن اختلافاتهم انه
الاعتمادات هل يبقى فمنعه الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة وحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده
في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا بقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا
كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اي المجتلب تشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه
اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك في الاخص موجب للاشتراك مطلقا اي في جميع الصفات عند ابي هاشم
القائل بالتفصيل فيلزم ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لا يكون اللازم
باقيا ايضا قلنا لا نسلم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه
اعتمادا لازما وكونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب سلمنا ثم الالزام الوجه الثاني لا فرق في
اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرها بين المقدور وغيره موجب ان يكون الحال في الاعتماد
كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا
جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور
منها وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضيه ولم لا يجوز ان يكون خصوصية الاصوات
والحركات مقتضية لامتناع بقائهما على الاطلاق سواء كان مقدورا او غير مقدور ولا يكون خصوص الاعتماد
مطلقا كذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فيدعي الضرورة في بقاء الاعتمادات
اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان
والطعوم فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الثقل والخفة في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب
الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة
فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب فظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض
واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة
واخلاطها وترمد اي صار رمادا لان النار تزيل يبسها بافنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتاليف فتفتت
وترمد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرناه في زق الماء والزيبق اثقل باضعاف
مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهه والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة

الكلس غير موجود بين فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها واما تحدث الرطوبة
والبيبوسة فيهما عندها باحداث الله تع اياهما على سبيل جرى العادة وهما اى الزيبق وما منه الكلس قبل اى قبل مماسة
النار سيان يتساويان في اليبس مع تخالفهما في الخفة والثقل قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهم كيف
وما ذكر غير مطرد في الاحجار الكلسة التى اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فنيت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس
ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال بان اجزاء المائية الطارية في حال الذوب موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء
المائية موجودة في الاحجار الصلبة التى تجعل مياها سيالة بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج حتى مثل
الماء جواب انا لا نقول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ودفع للامان عن
المحسوسات فيجوز ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها وبهذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نسلم ان المذاب جزءا مائيا
رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها ومنها
انه قال الجبائى الجسم الذى يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه الهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل
الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه ولو اغمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه متلزجة
لم يتشبث بها الهواء ولذلك يرسب في الماء قال الآمدى يلزم على الجبائى ان الذهب يرسب في الزيبق والفضة يطفو عليه
مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى تتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اى عن الجسم الطافى الهواء فيطفو
وحده ويبقى الاجزاء الارضية في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل
احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية
وغيرها من الجسم الطافى او الوضع الحاصل بين الهواء واجزاء الطافى اذا دخلها اى اذا دخل الهواء والاجزاء الاخر خلالها موجبة للتلازم
مانعة عن الانفصال يعنى ان الجسم الطافى جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينها بحيث يمتنع
عن انفصال الهواء عن ساير الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلخل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على
من هذين التقريرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب ساير الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه اى الثقل والخفة اى الرسوب
للثقل والطفو للخفة وهما اى الثقل والخفة امران حقيقيان عارضان للجسم في نفسه كما تقتضى احدهما الرسوب والآخر
الطفو والاخر للهواء في ذلك اصلا ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا وكذلك الحديد
الذى جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل في الحالتين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفوا الثانى
ان حبة حديد ترسب في الماء والوف من خشبا لا ترسب فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام
يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاوردوه ههنا وجعله مرعانا على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اصطلاحات
المعتزلة في الاعتمادات فانه اذا كلام غيرهم منه انما يكون لتحصيل التسعيم والفرعية فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم
ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه يثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرقه بالاقيه
منه وينزل فيه الى تحت وان كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل ينزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من
الماء فلا يكون طافيا ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوى في الحجم اخف منه اى من الماء نزل فيه بعضه
وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء وذلك الماء الذى ملئ به مكانه موازنا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله

ويكون سهم العمود النازل منه في الماء الى القدر الباقى منه في خارجه كسهم ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعليه الحكم
في عدد من القسمين بعلم بالمقايسة على القسم الاول مما ملى واعلم انهم قالوا ان الحديد المسطح انما لا يترسب في الماء لاحتباس
الهواء فيما بينهما كالخشب مثلا اذا كانت في الهواء لم تكن الاجزاء الهوائية المتخللة فيها تميل واذا وقعت في الماء انبعث الميل
الطبيعى للهواء الى فوق فانه يقوى وتقاوم الاجزاء الثقيلة وتمنع الخشبة الى فوق وانه يتوكل ذلك اذ عن الهبوط فلانه لم يثبت
له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه
ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تع في الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب
انما هو بسبب حركات يخلقها الله تع في الراسب ومما يناسب خلقها في اجزاء الماء على طريقة جرى العادة واما لم يذكر
في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائى للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا
يطفو الجسم على الماء بل ينفصل الهواء عنها ويصعد ويطفو وحده عاما هو متشبث بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب
المتسفل وقد عرفت ما فيه وجوابه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كما مر كيف
لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذى فيه اى في الخشب لم يبق على الكيفية المقتضية للانفصال والصعود بل
انكسر كيفيته بالامتزاج والاختلاط التام فلا ينفصل حتى يرسب الخشب في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء
اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المعصور تحت الماء اذا
خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده والوصل وما منشق
الهواء الذى فيه الماء وخرج عنه فالاعتماد الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج
لضغط الماء واخراجه من ذلك الموضع بثقله وطاقته وفوقه عصره اياه وجوابه بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا
او خروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد سرعة وخروجا
وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذى هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائى لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة
ولا سكونا بل المولد لهما اى للحركة والسكون هو الحركة كما تشاهد من اى تشاهد التوليد في حركة اليد وحركة المفتاح فانه
ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما تشاهد في حركة الحجر الساكن في الموضع
الذى يصعد الحجر طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد والذى هو
الحجر وقال ابنه المولد لهما اى بالحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود ويمكن ابتصابه قائما
على راسه منفردا وانتصب كذلك فادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان
الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة
العمود لم يتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو الا سقوط الى تلك الجهة الا للميل الذى احدثه فيه الاعتماد
عليه الثانى حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه التداخل بين الاجسام والمتاخر لا يولد
المتقدم وفيه نظر اذ لا تاخر هنالك بحسب الزمان بل هما معا فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة
اذ يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين

يتولد منهما اى يتولد الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى فتمسكهما فان تمسك الجبائي فيه اى في جعل تولدهما من الحركة
من غير دلالة على الحصار تولدهما فيهما او تمسك ابنه دل على تولد الحركة من الاعتماد والحركة بما كان القول بالتوليد باطلا كما سنوضحه
كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا ايضا لكن الآمدى نقول الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال الجبائي لما كان حركة المفتاح في مقطعية
لحركة اليد كذلك مقتضية لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان
قال الجبائي هذا استقلال للحركة بالتوليد في صورة وهي من حركة بين كانت حركة بين صادرة عنه مباشرة بالقدرة
غير متولدة من شيء ويتولد من حركة بين حركة ما عليها من الشعر والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد
اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها
بسبب ايصالها بها فلا يثبت ح استقلال الحركة بالتوليد وقال ابو هاشم لا نم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع
له ولا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها
انه قال الجبائي في الحجر المرمى بالقسر الى فوق اذا عاد هو بنازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله
من ان الحركة انما يتولد من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله ان الحركة انما يتولد
من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف وهذا فرع للخلاف الذي قبله ثم قال وعلى المذهبين تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول
فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود النابتة للحجر المقسور لو تولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها
تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة
حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا
اى ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المختلفة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخر منها
ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على المذهبين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ
القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى حرقه
فلست طبقا لها منافية حتى يجب تساويها في الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما توجب
اى الى طبيعة توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا
كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر الاول
اى في ابتداء الحركة بالمجلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجلب قليلا قليلا بمقاومة الطبيعة والخروق
في دفعه حتى يصير المجلب مغلوبا والاعتماد اللازم غالبا وح يوجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن توليد
الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة
والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة
فلا يتولد السكون فيهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا يبعد ان
يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال
فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب
لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعنده اى عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور

حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد السواء فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو الاستدلال الذي ذكره
مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجلب
واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة
والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ بحث تولد الاعتماد لهما اى للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن له
الاستدلال به بل حقه ان يقول مواجها لاصله ان الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور لا توجب له سكونا
او لا تم حركة هابطة فان المتولد قد يتاخر عن المولد بالزمان عنده كما في القتل المتولد عن الرمي فلا يجوز وقوع الحركة النازلة
بتوسط السكون بين الحركة الصاعدة المولدة لها وبالجملة فالمسألة فرع الاصلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة
الصاعدة متولدة للهابطة استبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب
هذا المستبعد واما قضية التعادل فغير بعيد جاز ان يكون الاعتماد المجلب غالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا
فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز اى كيفية للجسم يكون
ممانعا للغامز فلا ينفعل منه بسهولة ولا ينغمز تحته واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن
الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به
كالجسم العنصري فهو عدم ملكة بها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونهما وجوديين
ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور
ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه العالي الثاني شكل التقعير العارض لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا للقبول ذينك الامرين
وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم
الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له
وكذا الرياح القوية لها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات
الاستعدادية المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان
يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان
ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللا استواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض
بالعرض جائز عندهم النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق ان يردف الملموسات
بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناها واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء
فانهما مبصران بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال
والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل ايضا
مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قيل المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف
اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض
ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية نفسها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض

والاول مرئيا بالذات واولا على ما قيس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة
بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف
لكل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق شيء منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء يتعلق بهما ثانيا مع ان مقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند
الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون
واعلم انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا
لا يفي به ما يمكنها من تعريفاتهما على تقريب حينها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف
من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان للضوء كمالا للشفاف في جسميته ولا لشيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه
كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي وكيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون بعكسه اي كيفية يتوقف
ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر
هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ازدياد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم
تعالى ولنجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها
على ما سيأتي لانها اكثر وجودا لوجود الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض من القدماء
لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في
زبد الماء فانه ابيض مع لا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكذلك الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها
الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكذا البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما
لم يتصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكذلك موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف
الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا
والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب
تخيله لما يخرج الهواء بعد ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء
حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى
السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك
على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم
الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون بسبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب
ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس بزرنيخ مصعد وانسلاخ البياض لا يدل
على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له
وقال ابن سينا في موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم
حدوث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل فلا يثبت عندي كون البياض بطريق آخر لونا حقيقيا في شيء من
الصور وقال في موضع آخر اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق آخر سوى

مطلب القسم الاول في الالوان

التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ
فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله ولو كان ذلك للزوج الهوائية منه وايضا لو دخلت
فيه هوائية وبيضته لكان ذلك ضرورة لا انعقادا الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ويتخذ من الحلبة وهو خل طبخ فيه المرد
اسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي اولا ثم طبخ فيه المرداسنج
ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرايب
ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف
الا بعد فدل ذلك على كثرة الارضية وفي المباحث المشرقية انه اذا اختلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف
من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء لان ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل والا لان تلك
الاجزاء المتفرقة تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حصول ماء القلي اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة
فليس ذلك البياض على الوجه الذي قالوه وللقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب
آخر لا نعلمه اذ المعروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض
الى السواد يكون بطرق شتى من الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى
يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه ياخذ من اول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا حتى يمحض
ومن الحمرة فالقتمة اي ياخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي ياخذ من البياض الى الخضرة
ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا ومن الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما تركب منه الالوان المتوسطة
فان لم يكن الا البياض والسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحال بعض الوجوه لم يكن في الاخذ من
البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد من البياض
ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على ثبوت من غيرهما والا بد ان يكون الثبوت من مرئي
وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن
ان تركب الالوان وتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبر لا غير وان خالط السواد
ضوء امكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة
ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى
آخر كلامه اي تفصيله ان شاء الله تعالى وقوله ولولا اختلاف ما تركب منه الالوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق اشارة الى ما نقلنا عنه
الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه احمر واخضر لان من
الالوان في انها هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان لا ينعكس
الا البياض الذي هو الضوء وهو موجب قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك اسود
مختلطة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل
في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ احدث فيهما
مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم انه لا ننكر انه يكون

للهواء المضيء تأثير انه في التبييض قال المص فاذا تقرر ذلك فانه قد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من
الامثلة وهي زبد الماء واخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه
من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال
واما انه هل يكون بياض غير هذا فالله اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء واشار به
الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة
بياضا وليس في هذا سفسطة ورفع امان لكن الامام الرازي كما هو دابه تصرف فيما نقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه
ونقل نفي ذلك من متبعيه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول
بان ذلك اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه
حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه
انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان
الاشياء التي فيها واذا اعيدت صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث
البياض في الاجزاء الشفافة لمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجود مما اعني وجود السواد والبياض
قال اي بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان تحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا اخلطا وحدهما حصلت الغبرة
واذا اخلطا لا وحدهما بل مع ضوء كالغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب
السواد على الضوء في الجملة وان اشترطت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة فان خلطها
اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا اخلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا اخلطت
الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية ان خلطها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية
ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس ساير الالوان وقال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة
فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا اسحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الالوان مختلفة
بحسب مقادير المخلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان ساير الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب
هذه الخمسة على انحاء شتى تحدث كيفيات في الحس بين الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان لكل كيفية لونية سوى هذه الخمسة
فهو من هذا القبيل اي مما يركب منها فلا سبيل الى الجزم به ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هي لون
بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه المقصد الثاني قال ابن سينا وكثير
من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وانه اي اللون
غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا
نراه في الظلمة فذاك اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العايق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عايق
هناك سواه والثاني باطل لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا وقد
نارا او وقع عليه ضوء ما والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عايقة من الرؤية مع

كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته الى
على ذاته والتحقيق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا لا انتفاء الرؤية في الظلمة لعدم احاطة الضوء به اي
بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء
بالنار وقال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما
كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف وكل طبقة من الضوء شرط الطبقة من اللون
لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب انتفاء
الالوان التي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا
لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا نحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها
قال ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان تقابل ان يقال
المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فتكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب
شدة الاضواء او ضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية
سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله تعالى في الحي على وفق مشيته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من
الشرايط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سياتي في مباحث رؤية الله تعالى وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك
بها في مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها المقصد الثالث الظلمة عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج
عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو اي ليس الحال المذكور من الجانبين الا انه ليس الظلام
امرا حقيقيا قايما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العايق عن الرؤية بينهما
فتعين انها عدم الضوء وح يتفق كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا غير مختلف
حالهما قال المص ولو قيل لما كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العايق
عن الرؤية ظلمة تحيط به اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا
عايقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد استدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور
من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس
الا نرى اذا غمضنا العين كان حالنا اذا فتحنا ها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا
بل الحاصل من الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل ان نرى كيفية في السواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا فرع فمنهم
من جعل الظلمة شرط الرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار
وما ذلك الا لكون المظلمة شرط الرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل
من الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن
الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان
بصر الانسان ح يكون مغلوبا بضوئها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت اذا وقع عليه الضوء

من الكوة ولايرى الشمس لان بصر الانسان ح يكون مغلوبا بضوئها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان
في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يرى بذلك الهباء المستضئ بضوء ضعيف ولا يخفى
على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة وكونها عدمية
فرعا للمقصد الثالث القسم الثاني من قسمي المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة المقصد الاول
زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ ويبطله وجهان الاول انها
اي تلك الاجسام الصغار التي هي الاضواء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء ح محسوسا به والضرورة تكذبه او
محسوسة تستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا
وفيه نظر فان ذلك اعني ستر الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها
دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها فان صفحة البلور والزجاج الشفاف يزيد
ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما
محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به وكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس
بما وراءه الا يرى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها استتارا فان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة
دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا
ولا قاسر معه يقسر ايضا فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط
والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة
الطبائع مقتضية للحركة الى الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك اي عدم
كون الضوء جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة ثم سد دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور لا يخرج
من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر ولا يعدم ذاته والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا
يبقى ايضا على حاله الذي كان عليه بل يعدم كيفيته التي كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضئ
الزايلة [illegible] والباقي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس
اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا اي وجه الارض وما يتصل بها في اللحظة وحركته اي حركة النور الفائض على الدنيا
من الفلك الرابع على وجه الارض لا تعقل فيها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك
غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره فصل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين
مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما طلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه
متحدر من المضئ العالي كالشمس والنار وكل متحدر متحرك ويتبعه اي يتبع الضوء المضئ في الحركة اي يتحرك بحركته كما
في الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما يلقاه اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان
الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في
القابل اي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضئ فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة
مضئ عال كالشمس مثلا تخيل انه تحدر من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان تحدر لرايناه في وسط المسافة فالضوء

اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضئ اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت
تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر
ولما كان الضوء الحادث في مقابلة المستضئ الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضئ بذاته والمتوسط الذي هو
هذا المستضئ بالغير شرط في حدوثه اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضئ اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن
ان ثمه انتقالا وحركة للضوء من المستضئ الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التي ذكروها على حركة الضوء ويرد
ايضا عليهم الظل نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا
بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان
كون الضوء جسما من المعترفين بانه اي الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان
الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد
من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا
وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة
لا كيفية موجودة زايدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم في الوان وذلك بسبب
ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس
ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفاء في نفسه بل
لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اي القايل به اعترف ان ثمه امرا متجددا على اختلاف
مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبهم
هذا ولانه اعني الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة فلا شك انها غير
متشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما
يقول ذلك القايل الامر المتجدد الذي اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زايدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه
ح تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما
باطل عندهم قال الامام الرازي هولاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زايدة على ذات اللون
وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند
الحس فهذا باطل لان الضوء غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم
الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف على اذ ربما اي لانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة بالماهية في امر ذاتي او عرضي
فيجوز ح اشتراك الالوان المختلفة الحقايق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف
جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان
في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زايدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القايل
ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا الوان له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى
ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون

قوله [illegible]

مضيئا وايضا لو كان الضوء غير اللون لكان بعضه ضدا لبعضه كله بطلان الضوء لا تقابله الا الظلمة احتج القايل بان الضوء
مع ظهور اللون لا كيفية زايدة عليه بل الحس كما مر اذا اتى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بانه يزول الضوء الاضعف
بالاقوى كما للامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى
مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء فلا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الاضاءة
التي يزول فيها ضوء ما عداها وما هو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا
زوال ثم بسبب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور
كيفية زايدة على اللون وظهوره قلنا هذا تخييل اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذي ذكرتموه اثر في اختلاف
احوال الادراكات في قوتها وضعفها بسبب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة
زايدة على اللون وظهوره اذ قد سمران الحس لا ينفعل على الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون
للامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج المقصد الثاني في مراتبه اي مراتب الضوء مطلقا القايم
بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها كما في الشمس
وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيضة ضوءها من مضيء آخر والقايم بالمضيء لغيره نور اذا كان ذلك
الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض المستضيء بضوء الشمس واذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان
قال الله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض
حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة
القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه
في ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى
اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني
وله اي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع
فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الاخيرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة
في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم وكسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من
المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما تراه
اي وكالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة وضعفا في القوة والضعف بصغر الكوة اي الثقبة النافذة وكبرها فانها
كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف ويتفاوت الظل في داخل البيت
بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد ويمكن احصاء اقسام الكوة بحسب مراتبها
في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من
ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا المقصد الثالث على تكيف الهواء بالضوء اولا وانما اورده هنا
لان ما ذكر في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء فمنهم من منعه وجعل شرطه اي شرط التكيف
بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقايل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود

اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للاخر والدور دور
معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين وبطل اي يبطل قول المانع انا نرى في الصبح الافق
مضيئا وما هو الا الهواء يتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به اي بالهواء والكلام في الهواء
الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي
بانه يلزم منه ان ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف
وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه
لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها
والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء به لاحس به اي
بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون
اللون شرطا في الاحساس به ولا يكون التكيف بالضوء وحينئذ كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما غير
متلون بالكلية واما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف من الماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا
في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون المقصد الرابع ان ثم شيئا غير الضوء يترقرق
اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها وهو اعني ذلك الشيء
المترقرق له اي للجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي واما من غيره ويسمى بريقا كما
للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم
والبريق والنور مستفادان من غيره النوع الثالث من المحسوسات المسموعات وهي الاصوات والحروف التي هي
كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اي مباحث هذا النوع الثالث قسمان القسم الاول في الصوت قدمه على
الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كانت بديهي التصور كساير البديهيات
الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج اي تموج الهواء وهو سببه القريب
وقيل الصوت هو القرع او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف
ومغايرة لما توهموا فان التموج محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد
يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا في
نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة تبصر اصلا وسببا اي سبب الصوت القريب تموج
الهواء وليس تموجه هذا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج
الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى
فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال
في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك
واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صوره ما عدم فيه التموج لا في جميعها ولا يفيد ظنا ايضا وقد

من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل ح

مقصد اول

المحسوسات ح

والقلع لتعريف الصوت ... وايضا

يقال ان الستوآء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على
وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا
وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينفلت
الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين بعنف وينقاد له اي لذلك الهواء المنفلت ما جاوره من
الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا بتصادم الاهوية وتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت
ولا يبعد انه كالحجر المرمي في وسط الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد
انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان الصوت ملاصقا به
وراسه في السماء واذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان يتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف
مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا
لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما جعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى
السامعة سببا للاحساس لا للوجود في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا
للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا
القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا
اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى
الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به قائما اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت متوقف على ان يصل الهواء
الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما
يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد
في الصماخ فيدركه السامع ح وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع
لوجوه الاول انه من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصر ما اي ليس ما ذكر من
سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ
الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اعني الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت
المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها سمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح يميل الهواء الحامل له ويحركه الى الجانب الذي هبت اليه
فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اي سماع الصوت يتاخر عن سببه
اعني سبب الصوت تاخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب القاس على الخشب من بعيد ونسمع صوته الذي يوجد معه
بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة
حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران وحاصلها انه متى وجد وصول

الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى الحدس ليفيد جزما احتج على ان الاحساس بالصوت
لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن
ان يكون ذلك بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء
الحامل للصوت فيه اي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية باقيا على الشكل الذي بسببه يتكيف بالكلمة المخصوصة موصلا لها الى
الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا قلنا شرطه بقاء على كيفيته اي شرط السماع
بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها اي بالكيفية التي
هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية
المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج
على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول
الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد
او متعدد وعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا السامع الواحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بانه
الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا
بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعد ما منفيا المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج اي في خارج
الصماخ لا انه انما يحصل في الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ
حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا اي وان لم يكن الصوت موجودا
في الخارج بل في داخل الصماخ فقط لم ندرك جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم ندرك الا تلك الحالة التي لا اثر للجهة فيها فوجب ان
لا ندرك ان الصوت من اي جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشي حيث تلقاه ويصل ذلك الشي اليها لا في المسافة
لم يتميز عندنا بلمس اليد جهته اي جهة ذلك الشي الملموس ولم ندر انه من اي جهة اتانا لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات
فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا لتميز جهته وليس يلزم ان يكون
ح بعيدا عنا لينا في ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا
فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب ولذلك اي ولان الصوت موجود
في خارج الصماخ نميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث
هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل كما لا ينبني على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد
من السامع بناء في نظام الشرط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء
المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن نجد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا
الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة
التي فيها ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد
ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدا وروده فان
كان بقي منه شي تادى ادراكنا الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من

قوية امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يشتبه علينا المبدأ الم تعلم من قدر البعد الابعد ربما يبقى ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل
الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحا التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما ونبعد احدهما منا ذراع ونبعد الاخر ذراعان
فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وفيه بحث وهو انه يجب ان
السامع يتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة
امكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه
صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظ فان الصوت اذا
ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يحس بالجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم
علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء
القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول وتميز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى
من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد
لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني لانا نجيب عن الاول ان من
سد اي بان من سد احدى اذنيه التي لا تكون في جانب المصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب
الاذن المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة
الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه القارع منها ونجيب عن الثاني انه اي بان السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب
فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى انا اذا سمعنا
صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في
القوة لذلك لا للتفاوت بينهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك المقصد الرابع الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما
املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم بهيئته لان ذلك
الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف رجع
جواب اذا اي رجع ذلك الهواء القهقرى فحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت
الاول على تفاوت بحسب قرب المقام وبعده فرعان على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى اي سبب الصدى تموج هواء
جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه
ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه
بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو سبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول
كان يصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم
يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا
الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان
يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى
حادثا من انتقال الهواء الآخر الى محل الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا لكن قد لا يحس اي

بالصدى اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما
فلا يميز بينهما اي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس
الصقيلة جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى الى شيء
لين فلا يكون فيه تاما منه الا مع ضعف فيكون رجوعه اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث منه الا صدى
ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام
فيقال كما ذكر هذا لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشار ذلك الهواء ولذلك اي ولما ذكرناه من حال الصدى
كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى
ويتضاعف صوته بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى ولا يوجد فيها على القول
باشتراط العاكس القسم الثالث في الحروف وفيه مقاصد اربعة الاول عرفه اي الحرف ابن سينا بانه كيفية اي هيئة وصفة تعرض للصوت
بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان
نقول قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له بطرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا اشارة الى ما ذكره الامام
الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت
او نهايته فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني
قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني ان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان
وقد لا يكون و يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله في الحدة
والثقل ليخرج عن التعريف اللحن اي الزيرية والثقل اي البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيتميز بهما ذلك الصوت
عن مثله في تلك الصفة العارضة الا انه لا امتياز بالحدة صوت عن صوت اخر مماثل في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله
تميزا في المسموع ليخرج الغنة التي تحصل من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة
التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا طبيعيتين او غير طبيعيتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز
بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما
كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات
المحضة او الماخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار
مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون
الصوت طيبا اي ملايما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد يختلف
هذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت
عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا
لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي
اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتامل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاء ليست
مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث
العربية قال المص وبالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك الذي ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة
بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة

حقايقها ولما كان المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها المصنف الثاني الحروف تنقسم من وجوه الاول الحروف
اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون
متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا
مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء
وكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبلها من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية
صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت
المذكورة ونظايرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما انية صرفة كالتاء والطاء والدال ونحو ذلك من
الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت وخرط وولد او في اوله كما في لفظ تراب
وطرب ودول او في آن متوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في اواسط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط
والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد
افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء واللام فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد
منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء واللام الوجه الثالث انها اي الحروف
اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او
متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعوارض
كالتاء الساكنة والمتحركة فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون المصنف الثالث في انه هل يمكن
الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني
بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلث وبكونه ساكنا ان يكون
بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء
به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت وقد منعه اي امكان الابتداء به قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان
كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ في تلفظ بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء بالساكن فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك
بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع منهما وجوزه آخرون لان ذلك اي عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس
في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء
بالساكن نوع لكنة وبشاعة والدليل ايضا لم يجوز الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن في لغة اخرى كما في لغة
الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا ترى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المخالفة المعتبرة في اللغات باسرها
ومنهم من لم يقدر الا على بعضها مثلا وتاجب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم
وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها
في مبادي الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة المصنف الرابع في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا
الضالين فجايز اي جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي
الساكن الاوسط كزيد وعمرو بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد
وكوشت ومنهم من منعه وجعل ثمة اي فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا لا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر وانما

اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعد مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات لانا والالف منه
المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا من الحركات بشهادة الاستقراء
واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر
المصوت الا باستيناف صامت آخر يحمل المصوت بعا لكن الحس يشعر بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات
باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك للشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة
في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين
الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحدة آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الاول هو اول زمان وجود الشيء
كانه سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة
على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه
والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة
على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدا معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستغنيا المسبوق
بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت ح بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن
جايز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة
المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات مع ما مر من ان الكلام فيهما مختصر ولو لا ذلك لجعلها رديفة الملموسات
بناء على ان اعم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على تغذيته وتحفظ
باعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية
وايضا قد يتركب مع اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فيدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز
في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقي ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها اي
في الطعوم مقصدان الاول اصولها اي بسايطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة
او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما حار
او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسع فينقسم
الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة
بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم
بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد محصور فضلا عن التسعة او العشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية
تحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف فان القابض كما يقبض بعض
ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة
تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان المص ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس
ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب
كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها انفعل كيفية غير ملايمة للاجسام التي يدركها اذ من شأنه التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك
ان التفريق حالة غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة على حسب التفريق الحاصل من تاثيرها كما اشار
اليه بقوله ففي الكثيف اي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها اخص الطعوم وابعدها عن الملايمة والغرض

ملايمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعدها عن الاعتدال الشديد المقاومة وكون التفريق عظيما يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحار مقاومة
شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحار ويفرق تفريقا عظيما لان الحار المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون
الكيفية الحادثة فيه في غاية البعد عن الملايمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دونه اي دون
ما ذكر اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة اذا تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غايصا يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل
الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فتعرض في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحار ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملايمة
وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بينهما اي بين المرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل
للحار اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة والذكرا ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة
مرة والى الحرافة اخرى اي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيق كون
كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد والقلي وخلط بالماء ولطف وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة
مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمه باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت
ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلي ذلك الماء
حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل في الحار كيفية غير ملايمة اذ من شان التكثيف الذي للبارد ايلام الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته
اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان
تلك الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففي الكثيف اي فيفعل البارد
في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا
عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف
لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمتها اقل من عدم ملايمة العفوصة
بكثير ايضا وهي الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف ببرده ويغوص فيه بلطافته اي بسبب لطافته
فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم ملايمته اي عدم ملايمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب
تبديلهما بما قلنا كما اشرنا اليه والذكراي ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية
ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة
وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية
عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة واما كونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله اذ العفص
يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي
هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملايم
وهو اي ما يحدث من فعله في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر
تاثيرا تاما ملايما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة
للامزجة المعتدلة والذها وانفعها عند القوى الذائقة وهو في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ
اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وهو في القابل المعتدل التفاهة وذلك لان الفعل
المعتدل يجب ان يكون تاثيره في القابل المعتدل اقل من تاثيره في الكثيف واكثر من تاثيره في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي اضعف

من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحاصل لها لا يتعفن فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس
بهذه الكيفية لعدم التاثير اي تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته اي طعمه فلا يحصل به اي بهذا الطعم احساس بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا
يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا او يقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى من
التفاهة حقيقة والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اي من ذلك الجسم
ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل
في تحليله احس منه بطعم قوي حاد كما يتخذ اي يجعل الصفر زنجارا واجزاء صغارا ومن هذا تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية وهذا وقد
توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم فقال وانما عدوها هنا كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام
الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا ابطال ما
ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل
من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة
البرد فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من
القبض لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن
من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك السماق مترجح وبعض الغذا
والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر والدسم
وغلبة الحرارة على الحلو والدسم اما للتركيب الحاصل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية المعتبرة
الثامن من الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة كما مر ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام
ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا تركبت احدث من المجموع طعم واحد مركب من تلك البسائط واما
بحسب تركب الاسباب المقتضية الطعوم المتفرقة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك
الكثرة وقد يفعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرنا من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل
المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد فينتقض به ما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحار لكنه
تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لانه اي الافيون بحرارته وتسخينه يبسط الروح ويحلله ايضا اذ من شان الحار احداث
الميل المصعد والتحليل واذا انحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي حتى يخلو مركزها اي مركز الروح فانه يجوز
تانيته فيحصل بالعرض منه اي من الافيون تبريد فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريد فهذا التبريد
ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا وليكن هذا على
ذكر منك فانها تنفع في مواضع عديدة ثم من الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض بضم الضاد
الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والسبخ ومن الطعوم المركبة
ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من
المرارة والتفاهة في الهندبا كما مر قال الامام الرازي من الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية يشبه ان يقال ان من الطعوم ما تكثرت
كانت

بسبب انها كالحرف في قوالحرف بعضها المسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتاثير اللمسي امر واحد لا يتميز في الحس ويصير ذلك الواحد كطعم
واحد مخصوص متميز مثلا شبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم اخر يصحبه تفريق من غير
اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم اخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة اعلى هذا القياس فلا يتحقق ح ان الطعوم المذكورة
حقايق متعددة متكثرة في انفسها بل يجوز ان يكون بعد وحقايقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المحشي هذا المعنى في قوله وربما ينضم اليها اي الى
الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما اي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فتصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن ساير الطعوم وذلك
كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة او كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا
كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فما ذا يؤمننا ان يكون للحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد توهم من عبارته انها
طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه بينهما في بعض المواضع النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة في المشمومات المدركة بالقوة
الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال الملايم طيب والمنافر منتن الثاني بحسب ما
يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح وانواع الروايح غير مضبوطة ومراتبها
في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها الفصل الثاني من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات في الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان
دون النبات والجماد وعلى هذا اتجه ان بعضا من الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات
على ان القايل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف اللازم للاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية
ايضا فان الصحة ومقابلها في بعض الكيفيات توجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيذكر ذلك عليك في مباحثها
فان كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة والا اي وان لم يكن راسخة
فيه سميت حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا ترى ان
الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتدا حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها
ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم
ان الكيفية النفسانية قد يتوارد افرادها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد اخر فتتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية
فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه ومن الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات
المحسوسة انواع جمة كثيرة المباحث فذكروا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما النوع الاول
الحيوة قدمها على ساير الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها وفيها اي في الحيوة مقاصد ثلثة الاول في تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع
ومعنى ذلك ان لكل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج عن ذلك المزاج لم يبق ذلك
النوع كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي وتفيض منها اي من تلك
القوة ساير القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض
عليه من المبدا قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز
العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد توهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة
التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة غير قوة
الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اي على التغاير المذكور انها اي الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء اذ هي الحافظة للحيوان للاجزاء
العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس له اي للعضو المفلوج قوة الحس والحركة

وكذا

وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوة المدركة
والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله وتوجد اي الحيوة في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن
والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا توجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحد من الحيوة وقوة التغذية بدون
الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى
الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص
به من الاثار المطلوبة منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نم ان القوة اي ان قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج وان قوة التغذية مفقودة
في العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اي عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل
ان المفقود في العضو المفلوج هو الفعل اعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون
عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي وكذلك المفقود في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها
ولا نم ايضا ان ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة للغاذية النباتية مغايرتها للغاذية الحيوانية وذلك لجواز
ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها اي لقوة التغذية في الحي وليس يلزم من اشتراكهما اي القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة
اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره المقصد الثاني في شرط الحيوة الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة
وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة وذلك الجسم كيفيات يتبعها اي يتبع من الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال
مزاجي خاص وغيره فانهم زعموا انه لا بد في الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى تفيض
عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من لطافة الاخلاط الحامل لقوة الحيوة الى اعضاء البدن
على ما فصل في كتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال
عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما شاهد ذلك في الحيوانات بساعة التجربة وكذا
الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكره الحكماء بل هي مبلغ من الاجزاء اي الجواهر الفردة تقوم بها اي بتلك
الاجزاء تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد انه لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل
من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اي لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة
بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من وجوه الانقسام والتجزي والذي يبطل مذهبهم اي مذهب الحكماء
والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة انه اي الشان على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير
وانه محال كما مر واما ان يقوم بكل جزء منهما حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحيوة به مشروطا بالآخر ويلزم الدور لان قيام
الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذلك وبالعكس او يكون احدهما في قيام الحيوة به مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك
لان الجزئين اعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت او لا يكون شيء منهما في قيام
الحيوة به مشروطا بالآخر وهو المطلوب اعني عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب عن هذا الاستدلال انكم ان اردتم بقيام حيوة واحدة بالجزئين
معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا نسلم في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان
اردت به ما بيناه وهو هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله
فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها
بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحيوة
بالآخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في صدر الكتاب في الاولوية فانه يقال ههنا ايضا

ان اريد انه لا رجحان في شي من الجانبين في نفس الامر فمنع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشي اما من احد الجزئين او من احدى الجهتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عند نا لم يفد لان عدم العلم بشي لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وحقيقة ما مر انفا المقصد الثالث في ما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر انه يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية خلقها الله تعالى في الحي فهو ضد لها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا في امر وجودي والجواب ان الخلق ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات النوع الثاني من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرنا من النسبة والاضافة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شي عالما باخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فتعقل وعلى قول هؤلاء فثمه امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني العلم هو الذي صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معا فههنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقا بهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة واراد وا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الابرى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم له وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بساير المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابقه امر في الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي اعتبار المطابقة يلحقه اي ذلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظايرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو من غير الحيثية بجواز ان يكون له مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان تتصوره مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها وتسمى مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان نحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان نحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض تلك العوارض لها فنحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح ان نحكم بها عليها في كل واحد من الملاحظتين وانما سميت

العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة للحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال المتكلمون هذا اي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل بوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا لا يجتمع الضدان في محل واحد وهو سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اي ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها اي الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصيلة في اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها كما تشهد به من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان من الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيه وهذا الذي ذكره المتكلمون في ها تين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها تطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنتا امرا واحدا وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن ربما جعل اي الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا باس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الباري تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراجه في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشي لذاته ولغيره ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا وتمييزنا بينها وبين ساير الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما في الجماد ولا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد نعقل كون الشي مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشي انه عالم بهذا دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الاخر واذا لم يمكن تلك الحالة

عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقة فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد
حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شي لاخر بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك للذات
المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا اخر مغايرا للصورة وذلك مالم يقم عليه دلالة
وان قال به جماعة واما الاضافية فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به
واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر اخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما لخص
من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القايل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشي بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم
ان تحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات
ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قايمة بنفسها وصورة ذاته قايمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول
احدهما في الاخر واخرى بان علم الشي بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بالحصول
صورته فهو علم الشي بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود والعين وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور
الشي عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث هي
انها صالحة لان تكون عالمة بشي من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشي ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال
في علم الشي بنفسه عن القايل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه
اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت
من قصة الجماد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن المقصد الثاني العلم الواحد الحادث
قيد بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم الواحد
الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تع فانه علم واحد متعلق بمعلومات
متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغايب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة الحادثة لا تتعلق
بمقدورين على اصلنا كما سياتي مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر الثاني
وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس عددا اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد
تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفته فانه
ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة
الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا يسد احدهما مسد
الاخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالاخر ضرورة ان
الشي يسد مسد نفسه والثاني بط فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا
في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الاخر واذا علم الاخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالاخر وبعض هذا
الدليل ايضا بعلم الله تع فانه جاز فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وسائر الاي ونقض ايضا بسائر الهويات المتعلقة باشيا متعددة كالسواد
الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا اخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعدد
في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها ماخوذة مع تعلق اخر الثالث مذهب ابي الحسن
الباهلي من الاشاعرة ومولانا لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو
مح بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لمامر في المذهب الاول من التمثيل على علم الله تع وقد عرفت فساد هذا التمثيل واما الجواب عن اجماع

النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع
النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز
انفكاك العلم بهما ان كان معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق
بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشي عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما
يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ للقايل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك
بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله قد يعلم ما ذكرتم اعني المعلومين اللذين يجوز
الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة
وعدم جوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن
تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان
موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وح جاز ان تكون صفة واحدة موجبة
للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتم
من الاستدلال منقوض ايضا بما مر خال عن الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين
متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القايل بالحال واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشي والعلم بالعلم به وكالعلم بالمتضاد
فان العلم بمضادة شي لاخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الاخر اياه وكذا الحال في الاختلاف والتماثل وسائر الاضافات فقد يتعلق بهما علم
واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشي العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا
عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي رض قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده
يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رض الى المامون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك
عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم وللمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورايت انا بالشام نظما اشير
فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان اي احدنا لا يعلم علمه به اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك
ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم به وهلم جرا فثمة معلومات غير
متناهية فلو لم يجز ان يكون ثمة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون احدنا اذا علم
شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه مح والوجدان لحقه اي يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشي يستلزم العلم بذلك العلم
اذ قد يعلم الشي ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان
يتصور مرة ثانية وبلتفت اليه من حيث انه في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير
محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال بعض به الامدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق
العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا تتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشي ونفسه وقول
القايل ذات الشي ونفسه توهم بظاهره نسبة الشي الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومع كون الواحد منا عالما بعلمه لا يدل على قيام
علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشي بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي اخر منه ولا محذور فيه
قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق
علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة تتعدد تعلقاتها وكثرة التعلقات الخارجية عن حقيقة الصفة لا يجعل

الصفة متكثر نحو ذا نها قال الملص واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما ينافشي فيه بعض انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات
تعلق جوز العقل ان يكون من الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد من الملاحظة لا الحكم بامتناع تعلق علم
واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع
على وجه الاستحالة والاستدلال على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا
بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشي لان المضادة المخصوصة
مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد يتعلق بمعلومين وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز
تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد
بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذلك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وقيل العلم المتعلق بالمجموع
من هذا القبيل المقصد الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات
معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشي على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشي ويعتقد انه يعتقد
على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم الصدق حد الضد بن عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما
هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التميز بينهما ليس الا بالنسبة اي المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما
مطابقة او لا مطابقة فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب لان النسبة متاخرة
عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات اذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما
في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح
الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد او لا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب
من شي الى آخر لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين لانقلاب احدهما الى الآخر بسبب
اختلاف العوارض واستحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقايق وهو محال
وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم
بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه اي في اخص الصفات
الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما اشتركا في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في
الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب
بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قالوا اتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشي على ما هو عليه مثل للعلم المقصد الرابع الجهل يقال للمركب
وهو ما ذكرنا ويقال ايضا للبسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم
يتمكن التصور ولم يستقر كان في معرض الزوال فيثبت من وجه ولا اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها
غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة قريب من الجهل ايضا ويفهم منهما اي من الغفلة عدم
التصور مع وجود ما يقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم ترونها
تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول
زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة
والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه فان الجهل البسيط يمتنع

اجتماع مع العلم لذاتهما فيكون ضدا له وان لم يكن من صفات اثبات وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر
بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لان عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واما العلم
فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع
اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك الحال في الادراك بالذائقة واللامسة
والشامة فهذه الحواس وسايل لتلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي نتوصل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه
فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة
للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم
وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها ولما رأى الشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علما مخالفا
لساير العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقايق مختلفة منها ادراك
الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا ينافي الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشي باحدى الحواس
هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم هل يطلق على ادراك
الحواس منه لانا نقول بكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وايضا
فانما يصح الاستدلال اي استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اي بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق
الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها والجزئي لا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا
مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط
نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة المقصد السادس في ما يتفرع
على القول بثبوت الصور العقلية للحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية لوجوه الاول انها اي الصور
العقلية غير متمانعة في الحلول اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل
آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى بل الصور العقلية معدة للحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها للشي من الحقايق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي
وسهل انتقاشها به الثاني حلول الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض
والجبال والامور الصغيرة بالمتساويان معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها الثالث لا تمحى الضعيف
بالقوي يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف
الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب
زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية
لاستحالة بقائها ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة
بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية ثم انهم ذكروا ان معنى كون صورة الانسانية
المعقولة امرا كليا امرين الاول ان اسم الانسان مثلا لافراده ليس بالاشتراك اللفظي ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع اللفظ
بازاء كل منها على حدة بل هو اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا
ولا يدخل فيما يدل ذلك المعنى المشترك المشخصات التي تمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها

خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسانية اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها تكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر اي ساير افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا احضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد من المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس وتاثرت منه لذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يحصل لما عداه من الافراد اذا احضر عنده تاثير اخر واذا كان هذا التاثر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن زيد في المطابق على الكل وهو ان تلك الصورة اي خوف من الحيثية المذكورة اذا قرنت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومر آنفا ان كليتها بهذا المعنى لا ينافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بتشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها تطابق الاثر المطابقة لا تتصور الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لساير الافراد ايضا فيلزم اشتراكها في مطابقتها لامر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات متماثلة غير متأصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم ان ما ذكرنا في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما تظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه في ساير الكليات وجب ان يجعل انواعا حقيقية بالقياس اليها او يجعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات الى حقيقتها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها في التجريد عنها الكا مر الا مر ان اللذين ذكرهما في معنى الكلية ان المعلوم بها اي بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلي ما علم بها وهذا الامر انما يليق لمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه انه صورة ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصورة فرقتان فرقة تدعي ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتاويل كان يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المص الى ان القول بان الصور العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ العلم والمعلوم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق لمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول كلامه مع اخره الذي سياتي بلا حاجة الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المص وفيه اي في الامر الثاني المبني على راي الفرقة الثانية نظر قد نبهناك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وذكر لانا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمنا حصل بيننا وبينه

تعلق

تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فعند اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك الى اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراء ما في الذهن كان حصوله اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في الجملة لتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا فيكون متشخصا اي موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود وهويا في الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذ اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يقصد ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانسانية من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا ولا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية ومعنى الارتسام في غير العقل بيان الوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لا يبتنى على ان لا يكون لمتصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا ومعنى نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في ساير القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها ويتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتساما عليا وتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المط هكذا احقق المقام على هذا النسق وفر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسؤل متصور في ذلك الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب علم بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكل طرفيها ثم ياخذ في تقرير اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيلا بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد في ذهنه حال ما سال امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة في الثاني والفرق بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السوال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السوال وملاحظة التفصيل المتفرع على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السوال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء مخلوطة مفصلا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين وشبه ذلك لمن يرى نعما كثيرا اتاه دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه اي اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيهن الى النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فمن حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل ما بين الحالتين فيهما ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة الا مع للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان اراد وابما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من ان حصول الصور تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية

باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها متعلقة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السوال عالم بالجواب اجمالا لانه
لترتبه على التقرير فمردود والمعلوم عقيب السوال حقيقته وماهيته ولوازمه وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السوال والمعلوم عقيب السوال
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك
فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد يكون علما
كثيرة اقول ومن اشكال العلم الاجمالي نشا اشكال للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الزمن صور
واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل فيه متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل
كالمخزون المعروض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض
انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فيها ولما تبين ما فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالنسبة
الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ضمنا بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه
اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالتفصيل الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السوال عارض
من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الزمن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما به
لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا علمنا كل شيء ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على
جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون متعلقة لنا ولا علم بها في تلك الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم
آلة لملاحظة تلك الافراد فيصح ان يحكم على تلك الافراد دونه وليكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها ستنفعك في مواضع
عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا
وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اي في هذا العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا لا امتنع فان قيل فينبغي ح عنه تعالى علم حاصل للمخلوق
وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالمنتفي
عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني
المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل
متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للاخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم
باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق اخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية
والاتصال والتجاور فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز نحو اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او
كانا عارضين لثالث وكان بينهما تعلق بوجه اخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من اخر
كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا منازعة فيه اي في هذا الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما اسلفناه من ان
عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وح
يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة
فيه وبمثل هذا الذي ذكره القاضي يستدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة ان كان معلوما من وجه ومجهولا من وجه
فالوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجلي نوع مغاير للعلم
التفصيلي والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون
ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه اخر كما حققته فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من اخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من
حيث الاجمال دون التفصيل كان الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثاني ايضا متفرع على ثبوت العلم الاجمالي كما قيل

وهو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه اولا المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد
زيد اثنان فسئلنا ازوج هو اي ما في يده او فرد فانا نعلم في تلك الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه
بالفعل فنعلم انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات
منها فانها معلومة بالقوة قبل ان ينبه للاندراج واما بعد التنبيه له فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في احدى المقدمتين
اعني كبراه حصولا بالقوة ولا اشكال ان كل مقدمة كلية صالحة لان يجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى
الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها المقصد التاسع العلم اما فعلي وهو ان يكون
سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما توجد امر في الخارج مثل الارض
والسماء ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي تتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والانفعالي مستفيد منها
وقد يقال الذي لنا كالطبائع الكلية لكنه ليس من قبيل العلم ومبني على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم
فعلي لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك
يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي اقتضى
اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم عندهم يسمى بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا
ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى المقصد العاشر قالوا اي الحكماء مراتب العقل اي التعقل
للنفس الناطقة الانسانية اربع الاول العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم
في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في
هذه المرتبة الهيولانية الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات
منها وانه اي العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فلا يشترط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين وهو اي ذلك الشرط
الحادث الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في الالة الجسمانية
ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدا صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بذلك اي بالعلم
بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد لاجل فقد شرط التصور حسا ووجدانا كالاكمه الفاقد للعين في اصل الخلقة والعنين
الفاقد للقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون التي يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي يتوصل بها الى ادراكها بوجدان
جزئياتها او لفقد شرط التصديق كاحدهما اي الحس والوجدان في القضايا الحسية فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس والقضايا
الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين والنسبة شرط في البديهيات
اي الاوليات التي هي اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شرط اخر ايضا
المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة النفس بحيث متى شاءت استحضرت الضروريات ولاحظتها
واستنتجت منها النظريات ولا اشكال ان هذه الحالة انما تحصل لها اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول
النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث استحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك انما تحصل اذا لاحظ النظريات
الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة بذلك انه تقوى بها على الاستحضار متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده
النظريات التي ادركها بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك اي حضورها باسرها من القوة العاقلة الانسانية والانسان في جلباب من بدنه ام لا فيه
تردد وتجوز عند العقلاء ان تجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية مجردا انما بحيث صار معقولا لها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى
مشاهدة بحيث شاهدته مكان الاحضار بعد المشاهدة من ملكة راسخة فيه وان كان سرعتها مستبعدا اكثر من المستبعد كونها بروقا لامعة ولا ظن ان استمرار المشاهدة لا يكون الا في الدار الاخرة والعلم ان

تعبير العقل المستفاد بالذكر لشهرة والمسطور في مشاهير الكتب ان من المراتب الاربع تعتبر بالقياس الي كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الي الكل
واحد وهو ان يصير مشاهدا للعقول العاقلة والابتهاج به وقوعه في من الحين الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الكتابي للحدوث وان كان متاخرا عنه
في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسايل الي درك الكمال والاستعدادات له متفاوتة
فالهيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا
وهو وسيلة الى استحضار الكمال والاسترداد بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مشتغلا بشواغل بدنه لا يتاتى له الاستيفاء بدرك الكمال بعد حصوله للابدان
استعداد متوصل به الي الاستدامة بطريق الاسترجاع ومن ثم جاز تاخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف
اجماعا من اهل الملة وانه اي لفظ العقل يطلق على معان ولذلك اختلف في تعبير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم
ببعض الضروريات التي سميناها اي سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما انث البعض نظرا الي المضاف اليه والاظهر ان يقال الذي سميناه
على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تعبير الكلام
الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ
عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين او من احدهما وهو ممتنع اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا وعالم
لا عقل له اصلا ثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل
فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل مرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اي بكل الضروريات
فان العاقل قد يفقد بعضها لما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرايطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه
لانم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول
في الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما قال الامام الرازي والظاهر ان العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والنائم
لم يزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلالها وفيه اي الالات كذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم
الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولاشك ان العاقل اذا كان سالما عن الافات المتعلقة
بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكره من حال النائم تدفيك عن العقل فلا يتم نفي
التغاير ودليل الشيخ كما لم يتم الملازمة ايضا المقصد التاسع عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اي ذلك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى
والد الامام الرازي سواء تماثلا اي المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا
متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثم امتنع اجتماعهما
وسد احدهما مسد الاخر قال الامدي هذا الذي ذكروه في تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحدا بمعلوم وقتهما ايضا فان كلا من العلمين
المتعلق بعين ما تعلق به الاخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وصح مع اتحاد المعلوم فقد يقال العلمان
المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فان الجوهر
لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي والفرق ظ فان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم اذ الكلام فيما
اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت ثم تعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولاشك ان ذلك الشيء ماخوذ مع الاخر واذا تعدد
المعلومان تقرر بانه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثمة اي فيما ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدد له
ذاته واما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم
واحد مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التغير يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم
لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف

نبه الامدي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدده وفيه فضلا عن الاختلاف والتماثل
واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين بمعلوم احد
انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين
بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته اي يقتضي ذاته ان يكون حالا في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتغايران في الاقتضاء المستند
الي الذات والا فمثلان كما هو الظ اذ لا طريق الي الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والغرض انه منتف وسيلة لذلك زيادة بيان هذا وعد
بلا وفاء والسبب فيه ان الامدي اورد هذا المبحث في ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما متماثلان وسياتي تحقيق ذلك فيما بعد واشار
به الي ما سياتي في واسط الكتاب من تحقيق معنى التماثل والتخالف واثبات ذلك على منكريه فالمص نقل من المقالة غفلة عن تقديم مباحث التماثل والتخالف
في صدر الوحدة والكثرة من الامور العامة المقصد الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا اولا اما انقلاب
الضروري نظريا ففيه مذاهب ثلثة الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة فيشتركه في جنسها الذي
هو العلم فيصح على كل منها ما صح على الاخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي قال الامدي ان سلم التجانس واشار به الي انه يمكن منع
التجانس لجواز ان يكون العلم والارادة والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا يكون مشتركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو
عرض عام بالقياس اليها فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص اما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعي فهو جائز
وذلك يكفيه فيما هو بصدده فلعل النوع او التشخص يمنع ذلك الذي صح على النوع او الشخص الاخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح
على الفرس وان كانا مشتركين في الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية
نوع او تشخص وكانت خصوصية نوع او تشخص اخر مانعة منها فان قيل الظ من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لما ذكره الامدي قلنا فلعله
ح ان يمنع التماثل او يتسبب منع الصحة الي التشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه الاخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا جاز
الخلو عن الضروري اذ قد مر ان النظري في العلم بالمط المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وكل ذلك
يؤدي الي جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع النقيضين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الي غير ذلك
من الضروريات التي تلزم العاقل وانه يجح بالوجدان اذ نجد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون
الانقلاب في ما عدا ما من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا
يلزم من فرض وقوعه مح فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وح يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الي العلم الضروري
دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير
واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول آخر للقاضي وعليه الامام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط
لكمال العقل اذ العقل اي كماله شرط للنظر فانه لا يتم الا به وهو اي النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا
شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب ثلث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت
ما فيه واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله تع علما ضروريا متعلقا به اي بالنظر ومنع المعتزلة
وقوعه بعض المهم واتفقوا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اي بالعلم بالله وصفاته
ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا قبح التكليف به على زعمهم ومعتقدهم في الجواز اي معتمد
المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس وقد مر ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي والتشخصي
قد يكون مانعا مما عسى ان يصح على بعضها ما صح على غيره المقصد الرابع عشر لا خلاف في استناد العلم النظري الي الضروري وهل يستند العلم
الضروري الي النظري اولا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لاقتضائه اي لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند الي النظري على النظر فلا

يكون ضروريا بل نظريا ... وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك مبني على وجود
والعلم به اي بوجوده مما ليس ضروريا لان القضاء لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود الاعراض
بالدليل الدال على عرضيتها فان بعضهم كون من الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات نفي لا بعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض
بدهي الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري ومن اجاب عن هذا الاستدلال بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع
الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر اي مانع مقتضى عقله ومنافق لقوله فان حكمه بعدم معلومية
ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوايل الكتاب بل الحق في الجواب عنه ان العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما
في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه وانما تصوره يتوقف بتصور الضدين فنمنع توقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق
الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما لا ينبهه فيه ثم ان قلت تصور الضدين كالسواد
والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت انه قد يكفي
فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون في التصديق الضروري مستندا
الى تصور نظري فالحاصل ان هذا النزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور
الطرفين على نظر جاز ان يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغنائه حكمه عن نظر كاسب له في ذلك فيجوز
استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل
هذا التصديق غير ضروري فان عدم نظر بالزم اكتساب التصديقات النظرية من الاحوال الثلث ... والا كان ... بينهما وكذا توقفه اي توقف
العلم الضروري على ضروري اخر فيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز توقف الضروري
على ضروري اخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري اخر فان قلت التصديقات الضرورية
موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق
وكذا ان يجعل قوله فان قلنا الخ مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري اخر ولا على
نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية اذا اريد انه يتوقف على نظر يتضمنه او يكون
كاسبا له بالذات المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس بشيء والمعلوم شيء
فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو مناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم
فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان ذلك قولنا المستحيل متعلق العلم وليس متعلقا له قال الآمدي لعله يصطلح
على ان لا يسميه معلوما اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح
لا فايدة فيه قال المصنف والانصاف ان لا يطمع بكلمه خرج من لم يحتمل السوا اي الخطاء فنطلب عطف على ان لا يطمع له اي لذلك الخارج من فيه محملا
ذا الصحة ما استطعت وملاحمه كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفا ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي
ليس المستحيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان نتصور شيئا هو اجتماع النقيضين او الضدين
فنتصوره اي نتصور المستحيل اما على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين
السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في
العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان
يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما باجتماع السواد والبياض
لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل

انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اي تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة
وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه انه هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه
ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا المقصد السادس
عشر محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى في جوهر فرد
من جواهر بدن الانسان وغيره لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب
قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال ليكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب
اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كساير الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء
العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان لا
يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على المكلف به
وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة وتوابعها وان كانت
متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر اي الحواس الظاهرة والباطنة وسنفصلها اي الناطقة المجردة
واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية ومنهم اي ومن الحكماء من
يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم بالكلي
على الجزئي في مثل قولك زيد انسان والابدان تكون حاملة لها لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسياق الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سيبين
لك في مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في الاتها فتلاحظها النفس من هناك النوع
الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه اي في هذا النوع مقاصد سبعة الاول انها اي الارادة اعتقاد النفع
او ظنه والقايل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الاخر
عند القادر واثر فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او
الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب
نفع او دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد
النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي
اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله اليه احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على
ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم او الاعتقاد على ان الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون
الواصل اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع والميل الذي تقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكنه في الميل ليس الارادة فان الارادة بالاتفاق صفة تخصص لاحد المقدورين
بالوقوع وستبين في المقصد الثالث من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد
النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغايب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل المق
المقصد الثاني الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن
ارادته تعالى اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القايلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود
المامور به كايمان العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند
الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من

النوع الثالث من الكيفيات النفسانية

قدماء المعتزلة للبصرى ايجابها اى ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا
حال الايجاد اى حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور
ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو هذا التوطين يقبل الشدة
والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا
للفعل ولا قصدا اليه بل يعرض حينئذ لما انه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم الجزم لزوال شرط
من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعد ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى
لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد
وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة
باعتقاد النفع او ميل يتبعه وذلك لان الارادة توجد بدونهما فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا
خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما كما فى وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اى ظهر له طريقان متساويان
فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ فى الهرب يختار احدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح
احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة لا يقال لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب
بارادة مرجح اياه على تركه بل نقول لا يكون اليه اى الى الفعل داع اى باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة ان من دهشته
وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور فى تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم توجد
المرجح لم يتوقف متفكرا فيهما حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان بماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما بلا داع لم يرجحه فى اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع
يدعوه اليه واذا ثبت فى هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود
للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك
الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة فى الامثلة المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح
فيها بلا مرجح وداع كما حققته فان قيل من البين ان الفعل فى الامثلة راجح على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين
يستلزم ترك سلوك الاخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص ومعناه بتركه سالكا
(وهو السلام اى ترك السلوك)
للاخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان فيقدر ترجيح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب فلهم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض
التساوى وقوعه فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا ما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور
بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم الشعور بالشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان
انه كان شعور بالمرجح فى تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان
القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو الحال مدرجين يدور على عقبيه واما فى القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين
المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول ان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد ان
اشتهى وفيه اى فى هذا الفرق نظر تعرفه انت مما اخترناه فى الارادة من التعريف يعنى انه اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز
تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمنفعة نفعا من الافعال وتميله اليه نفعا له فيميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا
فسرت بما اخترناه من انها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها

فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يدعى ان هذا الفرق على تقدير اقرار انه اياه على الارادة فان العلماء بناء على هذا
التقدير اختلفوا فى ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا فاوجبه الاشاعرة اذ لا يتصور فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له
الا بارادته وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثانى ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه
ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد
يجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة
المقابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا فى حرام منفور عنه المقصد الخامس
انها اى الارادة غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمنى قد يتعلق بالمحال الذاتى وبالماضى وقد توهم جماعة ان
التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك فى وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمنى غير الارادة والميل
الذى يسمونه ارادة كما مر هو بالتمنى اشبه منه بالارادة فتامل المقصد السادس قال الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابه ارادة الشئ كراهة ضده
بعينها اذ لو كانت ارادة الشئ غيرها اى غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها او خلافها لا جائز ان تكون مثلها او ضدها لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين واما مخالف لها
اى لم يكن مثلها ولا ضدها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها
تجامعه وتجامع البياض ايضا لكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشئ ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشئ فيلزم كراهة الضد
مع ارادته اى يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشئ كراهة ذلك الشئ فيلزم ح كراهة الضدين المستحالة ممنوعة بخلاف المستحالة ارادتهما
معا والمستحالة ارادة الشئ مع كراهته وانه اى اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نم ان المخالف للشئ يجامع ضده لجواز
تلازمهما اى تلازم الشئ ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للاخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز ح اجتماع شئ من المتخالفين
مع صاحبه وجواز كون الشئ الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا المذهب ايضا لا يجوز اجتماع الشئ مع ضدها المخالف والا جاز اجتماعه مع ضده كالنوم
هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامع شيئا منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد
الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اى بالضد حال ارادة الشئ اذ يجوز ان يخطر الشئ بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فيتحقق
ح الارادة المتعلقة بالشئ بدون كراهة الضد فلا تكون الارادة نفسها وبالجملة فاستلزام الشئ لنفسه لا يتوقف على شرط ومعلوم واستلزام ارادة كراهة
ضده متوقف على الشعور بالضد الذى ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ
لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشئ عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا
يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشئ وكراهة ضده بما ساه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد بينا انفكاكها عن
الكراهة فى بعض الصور بل بشرط الشعور به اى بالضد مختلف فيه قال القاضى ابو بكر والامام الغزالى تستلزمه اى ارادة الشئ مع الشعور بالضد
تستلزم كون الضد مكروها وما عنده وكذا المريد والاكثر عندهم خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على السوية او
يرجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الاخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذى ذكر انما يتاتى اذا فسرت الارادة باعتقاد
النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفى الفعل مقارنة له كما هو راى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما
معا المقصد السابع قال القاضى من الاشاعرة وابو عبد الله البصرى من المعتزلة الارادة تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات
المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فالفعل يفيد كونه طاعة كالسجود بارادته لله تع او معصية كالسجود بارادته للصنم
والقول يفيد كونه امرا او تهديدا فان ارادا اى القاضى والبصرى انها اى الارادة تفيد متعلقها صفة ثبوتية موجودة فى الخارج منع
كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف اعتبارى لا تحقق له فى الخارج كيف والقول لا

وجود الجملة مما كيف تقوم به صفة وجودية وان ارادتها تقيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا تنازع فيه ولا يتصور ذكره
مزيد فايدة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلثة عشر كما ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي
صفة تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ايضا ما لا تؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق
الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدا قريب لافعال مختلفة والمراد بالمبدا هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي
يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لافعال مختلفة مثل الانما والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام
الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه
النفوس خارجة بقيد المبدا لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس كانت الطبايع والكيفيات الات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل
القريب قد يحتاج الى استعمال الالة وقد يقال معنى استخدامها اياها انها يتقضاها للتاثير في هذه الافاعيل وبهذا الاعتبار اشبهت الفاعل كالقاسر
في الحركة القسرية فانه يحرك طبع المقسور للتحريك فكانت بحسب ذلك داخلة في المبدا وخارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها
تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يشمل الجوهر والعرض حتى يتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة
للفلك لا النفس الجوهرية وان كان مستعدا لها دون التفسير الثاني لانها ليست مبدا لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به
والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدا قريبا والصواب ان يقال
والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص وبالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدا قريبا لافاعيل مختلفة دون
التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدا
قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها ففي الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي
الاجسام المركبة يسمى لذلك المركب كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض قايم بها كالحرارة والبرودة ليست
قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليهما اي على التفسيرين القدرة الحادثة
على راينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبدا لاثر قطعا فلا يدخل في التفسير الثاني
وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته
وتاثيرها فيه وانه اي والحال ان فعل العبد مقدور الله تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتاثيرها فيه لما سنبين من انه تعالى قادر
على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم
اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم في ذلك
المحال ايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه
وهو ايضا محال لا يقال نختار انه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد الا يرى انه اعم منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة
العبد بها ولا يلزم ح عدم تاثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعني قدرة
الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز ان يكون
عبدا لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر في تعلق القدرة بغير المقدور المعين الذي لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتيهما بمقدور
معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تاثيرهما فيه على السواء فيكون تاثير احديهما مانعا من تاثير الاخرى دون العكس ترجيحا
بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الاخر مع تشاركهما
في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جايز وبهذا الدليل الذي نفينا به تاثير القدرة الحادثة
بعينه نفى جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض انه تعالى اراد شيئا واراد العبد ضده لزم

وانه اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتما وزعم ان لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو للمعتزلة وانه اي
ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عنه علو ضروري فالاول
له اختيار اي له صفة يترجح الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس
الى سقوطه ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تاثير قدرته اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكب
من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تاثير لها اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان منازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات
الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة قال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ
القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التاثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما
في القدرة الحادثة عندنا المقصد الثاني لا يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل
بمعنى انه يجوز ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والاخر كاسبا ويرد عليه بان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا
كان حصول مرادي الاقدرين ممتنعا الترجيح بلا مرجح كما في تعدد الالهة واما في غيرها فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد العباد اقدر
من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر محالا وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير
مؤثرة في مقدورها بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدورا للعبد كسبا ومقدورا لله تاثيرا ومنعه المعتزلة اي
منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة على رايهم بل لا يكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على
تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة لما اتفقوا على امتناع مقدور بين
قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانه اي
القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل كان
لكل واحد من الاثنين محل للفعل مغاير ولو بالشخص لمحل فعل الاخر فلا يكون اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي المقصد الثالث
اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتاتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة
عبارة عن سلامة البنية عن الافات فجعلها صفة عدمية قال الامدي ان ثبت صفة زايدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل
مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر اخر ففيه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام
بن سالم انها اي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة
بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة
وهو انها يعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عنه علو ضروري فانا نجد حالة
الصعود امرا ثابتا لنا دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمداني من المعتزلة هو اي طريق
اثباتها تاتي الفعل اي تيسره من بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون
الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندكم على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتاتى منه الفعل حال كونه ممنوعا عنه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق
اثباتها بتاتي الفعل فان قال الهمداني يتاتى الفعل منه اي من الممنوع بتقدير ارتفاع الموانع قلنا فالعاجز يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع الموانع
وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصحح الا انه تخلف عنه لاجل
المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بالبديهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما تاتى
الفعل منهما فمن اين يعلم وجود المصحح مع احدهما دون الاخر وقال ابو علي الجبائي هو اي طريق العلم بالقدرة صحة الفعل وسلامته عن الافات قلنا قد توجد

بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح ان المتصف بتلك
تلك الصحة المشخصة فلا قدرة له عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم
الاضداد فلا قدرة له اجماعا المقصد الخامس قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا
توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اى وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده
فيه فهو اى فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى حال الفعل هف لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم
اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا
قبله لم يكن مقدورا له قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المط
فان قيل لم لا يجوز ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في تلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل تتعلق القدرة في الحال الاول
هى على ايقاع الفعل في ثانى الحال وهو اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعى امكانه اى امكان الفعل في الحال بل في ثانى الحال فلا يضر ما ذكرتم
من ان الفعل ليس ممكنا قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذى هو تاثير القدرة الحادثة في الفعل فايجاده اياه على رايكم ان كان
نفس الفعل على ان التاثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل فمحال اى فالايقاع محال في الحال الاول لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل
قبل زمان حدوثه وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع اخر ولزم التسلسل بان تكون هى القدرة
ايقاعات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتبارى فلا حاجة الى ايقاع اخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى
ترجيح قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع وفيه اى وفيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر الى التحقيق منع قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد
يراد به ان حصول الفعل في زمان بشرط كونه قبل الفعل محال فالكلام فيه اذ لا شك انه متناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا
يكون متقدما عليه بل معه ولاستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال انما لزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحصوله فيه حتى يلزم امتناعه
فيه بل منه دون الفعل وحصوله بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتى اصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك لا ينافى تعلق القدرة به وقد يراد
به وقد يراد به معنى اخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه بل بان يفرض خلوه اى خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع
الفعل فيه بدله وانه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذى ذكرناه من ان الفعل قبل ح
بشرط كونه قبل الفعل وليس هو ح الا لم يوجد بدل الشرط كالقعود وزيد مثلا فانه ح بشرط قيامه اى بشرط كونه قائما قاعدا معا فيكون الاجتماع محالا
لا القعود في نفسه ولا امتناع قعوده في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع
الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اى اكثرهم القدرة قبل الفعل ويتعلق به ح
ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه اى على ذلك الفعل
لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود
الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل فجوزوا الحكم انتفاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم
على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبل لا معه وجهان الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد والايجاد للموجود مح لانه تحصيل للحاصل بل يجب ان
يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبنى على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليم نقول ايجاده اى ايجاد
الموجود بذلك الوجود الذى هو اثر الايجاد جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود الذى صار به موجودا في زمان الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا
على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود اخر والحق عندنا ما مر من ان التاثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات
وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثانى ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقى حال بقائه والتالى بط
بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا ونقول وجود الباقى هو نفس الوجود
حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تاثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس قلنا نلتزمه اى نلتزم تعلق

القدرة

القدرة بالباقى لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقى بما يبطل به الملازمة المذكورة اعنى باحتياج الموجود عن عدم الى
المقتضى لوجوده دون غيره وهو الباقى ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده بخلاف
الباقى فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس يصح لكونه مطابقا للواقع او ننقض دليلهم اولا بتاثير العلم في الاتقان
فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شىء منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك شرطا عندهم حال حدوثه
وثانيا بتاثير الفعل في كون الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه
بالفاعلية حال البقاء وننقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبونها اى يوجبون مقارنتها للوجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة
حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الامدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا
الوجه الثالث انه اى كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث
مقدوره حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة
بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق القدرة
القديمة قال المص وفيه اى في هذا الجواب الذى ذكره الامدى نظر اذ فيه التزام لمذهب الخصم اعنى وجود القدرة قبل الفعل وما ذكره في الجواب بيان
للسبب الذى به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تاييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب
سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوى
غير كاف في وجود المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل
ازليا فالتعلق اى تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اى بحسب هذا التعلق اذ ح يكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة
به ايضا بزمان محدود وكان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز بقاؤها عندنا
فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق
اخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة
على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل كالفعل يلزم ان لا يتصور
عصيان من احد مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه
هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه لعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة ولو جوز
تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض بالبيس مقدور له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى
كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا له قلنا لا يجوز تكليف المحال عندنا فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور قلنا الفرق وهو ان ترك
الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له ح بخلاف عدم الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من
جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها وبالجملة فيكون الشىء مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اى ذلك الشىء متعلقا
للقدرة او يكون نقيضه متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر
مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب
قبولها فمبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتى بطلانها فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة الاول هل يخلو
القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه اى الخلو عن جميع المقدورات عند عدم المانع في الافعال المباشرة
وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدور لها عند الاشاعرة الفرع الثانى انهم اتفقوا على انه تنقسم الافعال المقدورة
الى ما لا يحتاج في وقوعه الى آلة كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وقوعه الى آلة كالخارجة عنه اى كالافعال

وجوزه المانع ومنعه عند عدم المانع في المباشرة دون المولد اى يجوز الخلو عند

الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بالتحريك والبعد عند الاشاعرة القدرة الحادثة لا يتعلق بالامر الخارج عن محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى متعلقة
اي يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور ما اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اي في
وقت وجوده متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا يتعلق به في الحالة الثالثة ولا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا يتعلق به القدرة
الا في الحالة الثانية وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما
بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصص لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال الفاعل في الحالة
الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه يفعل وفي الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في الحالة
الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال ابن معمر يقال يفعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة
المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال تبادر منها الحال وكان ابن المعمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع
الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة شرط افعال القلوب معها ولا يجوز تقديمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان تكون قبلها قال الآمدي حتى
وامثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر وما باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع الزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها المصنف السادس
الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه في حال المنع
اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه وقال به اي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور
والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا ينتفي المقدور كالسكون بالنسبة
الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا للضد اي ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان عدميا
كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين
الزمن والمقيد قالوا ولو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن
الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك
الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد
وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب
عن الاول ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا انه يعود الى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان
هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف
بشهادة البديهة والجواب عن الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه
مطلقا ما شاء ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها بل يكفيه انتفاء خلقها فيه المصنف السابع قال الشيخ واكثر
اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك
القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا اي سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على
سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده
عند صدور الآخر وقالت المعتزلة انها اي القدرة الحادثة تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد ترددا فاحشا
فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها
من الاعتمادات والحركات وغيرهما وقال تارة اخرى كل واحدة منهما اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال
تارة ثالثة لكل واحدة منهما تعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الالة اي تمتنع
ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها

معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة
الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات
مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد واعلم ان المعتزلة يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة
بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو
مضطر وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو باطل كيف وعليها اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل يبتني الدعوة الى الدين والثواب
والعقاب على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى والجواب عنه عندهم بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له
فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له من القدرة سواه فهذا عين ما نحن فيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا
فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون
في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز
ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية
وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر
ولا شك ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة تطلق عليها ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير
ولا شك انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر
سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط
مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا ان القدرة المتعلقة بها شرط لوجوده دون غيره وهي مع الفعل
لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين
وفيه بحث هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وقد يقال ايضا يلزم من توفيقه بين القولين ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت
بينهما انهما متخالفة بالماهية او بالهوية المصنف الثامن العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم
في آخر اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا
من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا
وكونه ممنوعا من الفعل مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس من الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة الضرورية
عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على ما ذكرناه قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما
يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول الكل انما يحتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وقد
المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة اولى بان لا يكون وجودية لان السلامة عدم
الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يتمكن بها من الفعل او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية
والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وعند تحركه الارتعاشية عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى
فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود
الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين
على نحو ما ذكر في القدرة وله قول ضعيف هو ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام

تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك لا يجوز على هذا القول
المعدوم لا عن القعود والموجود وان كان خطر اليه بحسب السبيل الى الانفكاك عنه وجواز
تعلق العجز الواحد بالضدين وان العجز تعلق القدرة الواحدة بهما وسكن لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا
يجوز اجتماعهما فيه وكذا ينعدم العجز على المجوز عنه في هذا القول وما على القول الاول فلا سبق ولا يتعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذي هو
الاصح انه اي العجز ضد القدرة من جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا في التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما تقرر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير
ذكر الارادة والكراهة فانهما انما تضادتا لكان متعلقهما واحدا ولو اختلف متعلقهما لم تتضادا ومعتمد القول الثاني الاجماع من العقلاء على عجز الزمن
من القيام مع انه معدوم قال المص او قيل في المعتزلة لا على القول الثاني انه ان لم يتعلق العجز بالمعدوم فيلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القران اي يلزم ان لا يكون
المتحدي بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله فلا يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع وان الامة مجمعون على عجزهم عن الاتيان بمثل القران
وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة مما يكون في الاشياء لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الالتزام الى بان العجز هنا باشتراك اللفظ
لعدم القدرة وهو ط ولصفة وجودية تنتفي الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني
والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القران وكان الشيخ بنى قوله على مذهب المعتزلين كما اشير اليه المص التاسع المقدور مما هو تبع
للعلم او الارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال انه متبع للارادة فلانه لا يكون المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق
الارادة قطعا ومن قال انه متبع للعلم فلان صاحب الملكة في صناعة اذا لم يكن له مانع مدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصدها اي لا يقصد
تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يكتب عن داعي وفايق كتابة حرف وحرف بلا قصد اليها ولو لاحظها
وقصدها لوقف الكتابة كثيرا منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها المقصد العاشر من النوم
ضد القدرة فلا يكون فعل النايم مقدورا له وليس هذا الا لما جاز ان يكون فعله مقدورا له منقول انفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال
المتقنة الكثيرة من النايم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في ان من الافعال القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان
لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونها مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد
القدرة ايضا والعلم وساير الادراكات وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنايم ولا بكونها ضرورية له
بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الامدي يتعذر علينا الفرق في الضروري والعلم بكونها مقدورة للنايم من حيث انا لا نعرف التعاقب بين يقظته ونومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها
كما لا نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النايم لم يتعذر عليه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال
هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزازة فانا قطعنا بكون الرعشة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ
فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فماذا نقول فيما يراه النايم
ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى الجواب بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرايط الادراك حالة النوم من المقابلة
وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرايط المعتبرة في الادراكات فما يراه النايم ليس من الادراكات
في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب فلانهم وان لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك كما مر ذكره من الشرايط المعتبرة عند المعتزلة
فلانه اي الادراك في حالة النوم خلاف العادة اي لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نايم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا
ادراكا حقيقيا بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النايم من نفسه في النوم من ابصار
المبصرات وسمع المسموعات وذوق المذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيما يجده النايم لجاز
التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الاستاذ في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان
الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك
لان الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فالحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة

المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فالخارجية
ليس مشاهدتها لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما ولو خليت وطباعها لما افترقت عن هذا
الفعل اعني رسم الصورة في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور امتنع
لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل والوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق
بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان النفس اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور
من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النايم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه ويكون لها الى جلاته
في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تأخذ من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات
من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش
ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الان لكنها مستغرقة في تدبير بدنها بعيدة عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم بها
فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس لرأتها ولو كانت مجذوبة الهمة الى المعقولات
لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبلت الخيال عليه من المحاكات والانتقال من شيء الى اخر
يناسبه بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة والحاصل صورا اي يلبسه صورا جزئية من ذلك
الامر الكلي او بعين منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي الى التعبير ومعناه ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا بتجرده اي ما رآه النايم من تلك
الصور التي صورها المتخيلة حتى يحصل للمعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون
هو الواقع المطابق للخارج في نفس الامر وقد لا يتصرف فيه اي فيما اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما رآه النايم
من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومنه الى نظير آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك التنقلات حتى
يتعسر على المعبر طريق الوصول اليه الوجه الثاني ان يرد عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة ما ارتسم
فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية ولذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه
في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وينتقش بها الحس المشترك فيصير مشاهدا مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من
الامور الخارجية وقد ينتقل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وسببها هناك والذكر فلا يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما بحسب مرض كتوارد خلط
من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فتغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى
في حلمه الاشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل
خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الوارد من الخيال مما يوجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا
تعبير بل لا تعبير له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها اي مع المائة
الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اي عن حمل المائة الاخرى وهذا هو الموافق لكلام الامدي وان كان الموجود في اكثر النسخ حملهما وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا
بالقدرة بالنسبة الى الاخرى لا الاتقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احديهما اي احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر
على احديهما من غير تعيين اي هو قادر على حمل مائة غير معينة من مجموع الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال الثلثة مناقض
لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر
عليها يناقض ذلك الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور
واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول
المتحرك وهو مختلف بعين ان المقدور هنا هو حركة ومحلها المائتان متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتيهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل اي كان مختلفا

الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتقادات في احد المائتين فهو لا يقدر على حمل الحجر الا بزيادة في القدرة موازية لاعتقادات المائة الاخرى حتى لو حلول
ذلك الزايد لكان قادرا عليه مع الحجر قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما تقولون في مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه يتمكن من حملها مع حمل الاولى
مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازن اعتقادات الاولى فهلا تجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي يتمكن بها من حمل المحمولة
فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد وفي محلين مختلفين الفرع الثاني الشخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا عليها اي على حمل
المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع
ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني بكل منهما عن الاخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا
جدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو ابو هاشم والضيمري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذلك حامل للبعض الاخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان
في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا يدرى ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر والميل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل
واحد من القادرين على السوية فلا يتعين شي منها لفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبني على تاثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة
قد تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا اخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة
وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فيتفرق في تلك الجهات واما في محال مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يحرك
معا الى جهة واحدة بل يجمع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الاخر فيكون
هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اي وان لم يجب القدرة على
تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الاخر بل جاز ان تكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين لكان اي لامكن القدرة كثرتها بنا ويلزم ان يمكن فيتحرك
الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدي هذا
الفرع مما اتفق عليه القايلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ووهمهم الجامد فاذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة
وتوجب في كل واحد منها حركة وتمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام شي ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع
والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يتعسر
علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات
بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حالة الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على
وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدرة كعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا
نجد القادر على المشي يمنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان
بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من
الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتزايد
ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة وما نقلنا تبين ان كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المكتب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع
اي من الفروع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو اي كون القيد مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم مقدور وحتى يتصور كون
القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود وقد بينا بطلان كون المعدوم مقدورا لما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل
لا قبله وبه اي بكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث
لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه المقصد الحادي عشر امكان متعلق
هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا
الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله حادي عشر مقصد فلا وجه له القدرة الحركة يمنة ويسرة مثل تقدر وسوى على التصعيد

والرفع الى جهة الفوق فمنهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل طبعا يفرق بينهما ويعلم ان رفع شي اشق واقوى من تحريكه
دحرجة وعليه اي على المنع البهشمية اي الطايفة التابعة لراي ابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة
ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه للزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد الثاني عشر بل الحادي عشر لما عرفت
القدرة مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج وانه من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع
المشهورة وهي الملموسة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام تلك الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها
ولا شك ان احكام تلك الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من
من الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه اللغوب والاعياء يعسر عليه
افعاله بقدرته واختياره ومزاجه مانع قدرته في تلك الافعال والشي لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج المقصد الثالث عشر بل الثاني عشر
قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود
عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان بحيث ان شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل
الشي بسهولة وذلك لان من زاول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صعب ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا
اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير اذ لا لازم هو
الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود
بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا ابتناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا
بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كان المربع كامن
في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي
مربعيها واذا انتقش هذا المقال على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد ههنا جنسها الى المقصود وهو هذا
المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة وهو كما قال ابن سينا مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه ما اذا كان المعالج
لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها ويتأثر من حيث هو جسم منفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الوهم
من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان
في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الاخر
هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال
مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع
النفس النباتية وقد مر ما له الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل
قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان سبب القدرة عليه اي
على الشي الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة لانه تجب مقارنتها العدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي
يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب التأثير ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان
المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان
الذاتي لا المقابل للفعل والتنبيه على ذلك قال المصنف وهذا اي الامكان المقابل للفعل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه اي الامكان الذاتي قد يقارن الفعل فان
الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا ويتعاكس من الطرفين اي طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس وهو اي هذا الامكان
المقابل للفعل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا يتعاكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل

وسمى بالقوة فلذلك قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن ان يكون
انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان ما بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف للقدرة نفسها وهذا انكرناه ما ذكر اولا ويقال القوة لما به الوزن(؟)
على الافعال الشاقة ومن العبارات توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لها فهي القوة بمعنى المبادئ(؟)
المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل لها ومنها بالقدرة على الافعال الشاقة الممكن منها ويقال القوة
لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية ومن بعض القدرة اذا اخذت بالاعراض في الكيفيات النفسانية المقصد الثالث عشر
وفي النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها اي يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من القرآن يروى فيه حرف حرف
الطنبور ومن غران يتفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس
لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعد ولم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود سميت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة هي مبدأ لما هو
كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلث
احدها القوة التي يعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره بها حرث ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به عن البدن ما يولمه وتسمى قوة غضبية

وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيها التي ح

سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال
وغيرهما اي غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل
الخلقية اصولها ستة هي الاطراف لتلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي قصد الامور ذميم فالعفة منه للقوة الشهوية متوسطة
بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة منه للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط هذه القوة والجبن
الذي هو تفريطها والحكمة منه للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول
الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيم الحكمة النظرية
حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية
العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة
للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها في العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور
في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون
افضل من كل واحد من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها
وليست من داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل وفي مطالع الانظار(؟) لفظة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم
روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة والفرق بينهما ظ سيما ان جعل نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين خاتمة في تعيين كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع
الثالث والرابع الاول من هذه الامور القريبة المحبة وهي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأبيد ومحبتنا الله ارادتنا لطاعته وامتثال
اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا الله كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار
واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده والصديق لصديقه
الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا
ليس مرضيا عنه لانه يعترض عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك او لا كما في حال الغفلة والنوم وسواء تعرض
لضده او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا الى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان
حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة وكذلك يتعلق به اي بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلو انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل انه اي الترك

من افعال القلوب لانه الانقلاب عن الفعل وكف النفس عن اتيانه وقيل هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصلح
اثر القدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل فيزيل استمرار عدمه فمن هذه الجهة صح ان يكون العدم اثر القدرة
قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للاخر واذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال
الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية وترك بحركته الاضطرارية الصعود
الرابع من تلك الامور العزم وهو جزم الارادة بعد التردد والحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنفرات
النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا الحد اي الذي ذكرناه في تعريف العزم انما يصح ان لم يفسر ما
اي الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل او ما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة
فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص حالة يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه الصفة المخصصة

النوع الخامس

النوع الخامس من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه اي في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان فان كل عاقل
بل كل حاس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحكام الوجدانية
تجزيتها قوة فادة العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى لنا تحصيله مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف
نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث
هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة والسماع النغمات الطيبة المناسبة للقوة السامعة والغلبة اي كالغلبة والرغم
والتغلب للغضبية وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه
دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله
على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فايدة قيد الحيثية في
تعريف الالم قال الامام الرازي وذكر ان كون اللذة عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم ايضا ان ثمه ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك سبب
لها اي للذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن ان يحصل ذلك الادراك بدون اللذة اولا يمكن فلم يتحقق
شيء من هذه الامور بدليل فوجب التوقف فيه اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت ... هذا المنافاة

كيف يتاتى ح

وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر فلعله اورد على تعريف احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا
تصور الكنه مانع من الابطال وبديهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكره في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة
اي ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي وهو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور منها اي من اللذة انما هو دفع
الم من الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني لاوعيته وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج
عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولانا نمنع جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزواله احد اسبابه اي احد اسباب
حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت
بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما ينازعه في مقامين احدهما انه اي اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر دفع الالم فان
من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الالم ومما ينبه على انه قد يحدث اللذة بطريق
سواه ما يوجب اللذة دفعه بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اي اللذة التي اوجبها ذلك الشيء دفع لالم الشوق اليه اذ لا امكان
للتشوق بدون الشعور وذكر الموجب للذة دفعة مثل النظر الى الوجه المليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية فجاءة فان
الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم يعقلها حتى يقال ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال

اذا كان مدركا للكليات وكل الاشياء ومشتاقا اليها ففي جميع جزئياتها ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور ببعض المغيبات فاذا
حصلت بعض الجزئيات زال عنه بعض من ذلك الالم واذا حصل الجزئيات الاخر زال بعض اخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الكل الالم
الزاني بتفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فطار انا نوجع ويولم لانه تفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه
يكثف وجمع يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها معا يجذب عنه والاسود والحالك المظلم يولم البشرة جمعه والابيض
البتوع لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان بفرط التفريق والعفص والقابض بفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحار
في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجملة
اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكر الامام الرازي من عقرا ما جرح بين بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس
بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك ان تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفرق ظهر انه ليس
سببا للالم كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع بعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا ما وان كان قليلا فربما
يستبري العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو سببه وربما احتج الامام على ما انكر من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا
للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا
على ذلك بان الغذاء يداخل الغذا بجميع الاجزاء ولا يتصور من المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزاء من المغتذي بالفعل
بان يفرق اتصال الاجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا
حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات فيجب ان يولم المغذي وليس كذلك لان المغتذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا القول
ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان
متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال
شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل يفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغرها هذا التفرق
لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان من الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من
البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشي منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال
تلك التفرقات مؤلمة الا ان آلامها لما استمرت لم تحس بها كساير الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يحس
نفسه فاذا لم تحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال
يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال من التفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجية عن الاعتدال
فالفاعل لمزاج الشيء هو طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه اخر الزامي وهو ان الفلاسفة يثبتون
على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما حدثت عن مبدا عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام
لاختلافها في الاستعدادات فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده الاستعداد لقبول تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور
فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا واستغاء هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما
وهو تفرق الاتصال على ما ذكر جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويبطل
مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم
من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك الاول ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لسعة العقرب ما لم يولم الافعى بل تلك اللسعة اشد ايلاما من
الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني ولمي اما الانية فان
حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومتمكنة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة

خلط صفراوي على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا انتقى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والكائن المذكورين اعني حرارة الغب
يولم دون الاولى فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما اللمية فان الاحساس شرطه مخالفة ما بكيفية
اللامس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر اللامس عن المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية
المنافية في العضو وازالت كيفية المتمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فلم يبق كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال
فلا احس بها اي بالمنافية التي هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة
فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم وكذلك لان شرط الاحساس الحاس المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا
استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ يجب استمرارها بعد المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس ايضا حتى ربما
لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في اول الوهلة سوء ثم لم يعقل وان شئت شاهدا
على ما ذكرنا فتغمس وادخل الحمام فانه يعتد وجوده فيه يستسخن الماء الذي يحيط بشيء منه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا
لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيستخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء فخرج لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة
بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء المقصد الثاني الصحة على ما ذكر ابن سينا في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر احديهما تنبيها
على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه تصدر عنها اي يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير مأوفة وهذا التعريف
يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وساير الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه
افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة وتعريفها بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان
الى آخره او يقال كيفية لبدن الانسان الى آخره كما وقع للجميع في كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكر في الفصل الثامن من سابعه قاطيغورياس من منطق
الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وكانه لم يذكر الحالة ههنا اما لادخالها
فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكر في الفصل الثامن من التعليم الاول من الفن الاول من كتاب القانون حيث قال الصحة ملكة بها يكون بدن الانسان
في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي على جعلها اي جعل الصحة من الحالة والملكة اي من الكيفيات النفسانية
سؤالا وهو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواعه
المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او هي مقولة
الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا يسلم الافعال سليمة فهناك
امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافية واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى تلك الحرارة
الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافية كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل
الانفعال واقتصر المص من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل
او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظ وكون هذه الامور غريبة منافية من قبيل المضاف والاتصاف
البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المص من بينها باعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفية
نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة
بالافعال ولا شيء منها اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات
النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميناها
مرضا وهي المزاج الملايم والهيئة الملايمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية
نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يتم عليه شبهة فضلا

عن جهة واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكره للصحة شكوكا واجاب عنها ايضا والاول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر
وانما تكون الكيفيات النفسانية التي هي الصحة تارة حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة
فقدمت لذلك اولان الملكة غاية للحالة والعلة الغائية متقدمة في الزمن وان كانت متأخرة في الوجود الثاني فيه اي في الحد اضطراب لان المستفيد
الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة او الملكة وقوله من الموضوع يدل
على ان مبدأها هو الموضوع ولا يكون المسند اليه للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا له
على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا
المعنى في التعريف الكامل في الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا
ان تاول بما ذكرنا الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري اي تعريف الشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة المأخوذة في
تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة معلومة بمعاونة الحس والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس
لكونه اجلى فلا اشكال واذا عرفت هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها فهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال
عن الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت
خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون
ان المرض هيئة مضادة بالصحة وفي الفصل الثامن من سابعة فاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث
هو مرض بالحقيقة عدمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلاميه
اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ الافعال السليمة وثانيهما مبدأ الافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل
العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية
للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها وكان ابن سينا متردد ولذا ذكر فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض المعرفين بذين
التعريفين اذ لا خروج عن النفي والاثبات فالكيفية التي بها يصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية
هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فقال الثالثة ومن بعض اعضائه آفة او مرض من كالشيخ او صح من كالصبي لا
صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذكره اي اثبات الواسطة بينهما انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة وتعلم انه اذا روعي شروط التقابل
بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو اما ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا تتصور واسطة بين
الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين تمتنع بينهما الواسطة فانما هو اي امتناع الواسطة بينهما باعتبار
شرائط التقابل فانه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وح يثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا
مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى فيماله وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار
واحد وح ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل
المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجعل الصحة والمرض بحد آخر وشرط فيه شروط لا حاجة اليها بعد ان يشترط في
حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من يصح صيفا ويمرض شتاء وان لا يكون
هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور
المذكورة من حد ايضا ويثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع يكون ح لفظيا

الفصل الثالث من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات

وفيه مقصدان الاول انها اي الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها فللمنفصل كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك
الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد وللمتصل التثليث والتربيع اي كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التجسيم والتسطيح

وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محدود بحد واحد او اكثر
مع اعتبار لون قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك
اما النفسه كالشكل العارض للمقدار واما الجزئيه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن
خلقة قلنا العارض للكمية اما ان تعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو
السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم فان قيل وتوجه
على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون
قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء هو المعنى بالذات كالشمس فلا اختصاص بالسطح قوله وكالزاوية يدل على ان الزاوية كالخلقة في انها مركبة
من الكيفية المخصوصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك لما دل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باتفاق فالزاوية
هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها
المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا
اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة الحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد يطلق
الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به
كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذلك الخطان متناسبين او غير متناسبين
قصيرين وطويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلثة وكل واحد من زواياه
يتوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدا واما قوله لا باتفاقه فيستغنى
عنه اذ الاحاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت
والتساوي وانها اي ولانها توصف بالاصغر والاكبر وبكونها ضعفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون
الزاوية كما والذي عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم ان
لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزي لها اي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون لانها اي لان هذا الموضوع
الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة موضوعه الذي هو الكم وتبطله اي تبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف
وستقدم اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف
مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف فلا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا تكون مطلق الزاوية من هذه
المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة شمل البطلان الزوايا باجمعها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك
زاوية اصلا اما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منها اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى لكن
لخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا اضعفت مرارا ويكتفي بذكره في الاستدلال لان الكم اذا اضعف
لم يبطل منه شيء بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث
مثلثا في جهتها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس
خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظ فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي
اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة من خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها المقصد
الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه
اذا ثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي مشكل يحيط به خط في وسطه نقطة جميع

للخطوط الخارجة منها اليه اي لو دكهه الخط سواء فتلك النقطة مركز الدايرة وذلك الخط محيطها . والخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الخارج
الى المحيط من الجانبين قطرها ثم اذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والجسام
الظاهر ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة هو شكل يحيط به دايرتان متوازيتان من طرفيه ما قاعدتاه
يصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط موازي لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين
القاعدتين انما ارتسم من الضلع الاخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت
الضلع المحيط بالقايمة اي احد ضلعي القايمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دايرة هي
قاعدته والاخر نقطة هي راسه ويصل بينهما سطح يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي بين محيط الدايرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم
ان ما نقلنا منهم انما ذكر لتسهيل تحيط من الامور لا لان وجود ما ذكر انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا
يمكن حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحركت احدهما
الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط
على مثله بحيث يكون قايما عليه دايما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قايم الزوايا قال المص وهذا الذي ذكره المهندسون
من الخطوط والسطوح والجسمانيات كلها امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها بني علمهم الذي يدعون فيه اليقين وقد يقال قامت البراهين
على وجود ما في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية الا يرى ان العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية
له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كلام في معرفة احوال الموهومات
قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام
الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة تنبيه على ما يرد على جعل
الحلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحد منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت
مقولات غير متناهية اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائيا وثلاثيا الى اعشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما
ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة الى الكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا
يعد الحلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين منها اعني الشكل واللون لكنهم قالوا الحلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة
عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منها كيفية وحدانية
باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وهما اي الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او
اللون وحده قال المص وهذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية
جاز اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالحلقة ووصف الشخص بحسبها بالحسن الصورة
وقبحها فلذلك عدوها كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزءاها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا فلذلك فاكتفينا بها **الفصل الرابع** في
فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية وهي ما استعداد نحو القبول والانفعال وسمي ضعفا ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو الدفع
واللاقبول وسمي قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليس منها اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا
اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا يتعلق بعلم من الصناعات وصلابة الاعضاء ليكون بها يتاثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة ويتعلق بالقدرة على
هذا الفعل وشيء منها اي من الثلثة التي يتعلق بها المصارعة ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر **المرصد الرابع** من مراصد الموقف الثالث في النسب اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان
انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين ثابت على راي المتكلمين وثابت على راي الحكماء المقدمة اثبت الحكماء

المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه لوجوه الاول لو وجدت الاعراض النسبية
لزم التسلسل في الامور الموجودة اما اولا فلان من الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان محلها تتصف بها فلها اليها نسبة بالحلية والاتصاف
ومن النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير وهو والكلام فيها بان يقال من النسبة ايضا لها محل يتصف بها فلها اليها نسبة ثالثة
موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل واما ثانيا فلان لوجودها الزايد على ماهيتها لها امر اليها نسبة هي اتصافها بالوجود
ومن النسب ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان
بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتاخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتاخر موجودين مع موصوفيهما اما
مع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التاخر الموجود مع الزمان المتاخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا
للتاخر تاخر آخر فههنا تسلسل ثالث ... ايضا الوجه الثاني لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة
متكررة وهي لا يتحقق الا لوجود المنتسبين مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتاخر فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان معا وانه
باطل قطعا الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه بانه موجود
معه وله قبله اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده اضافة ثالثة اليه بانه متاخر عنه ومن الاضافات حادثة اما التي مع
الحادث وبعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول واشتهار الاعراض النسبية منازل الصواب
كما في المحصل معرفا انه من قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات
المذكورة التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية تقوم بعضها ببعض ولا مخلص لمن يرى التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور
النسبية بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامثالها من النسب مما نعلم ضرورة اي نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء
وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد والقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع
فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية
بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية
الا حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال واجيب عنه بان حصول الفوقية بعدما لم يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها
بعدما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج اي هي الادلة
تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة
ونظايرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل تخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتاخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء
الزمان والقسم الاول من هذين ينتهي عند حد اي يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون الثاني اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض
اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة تكون
ما بعدها من النسب الاعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها
وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا تقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افرادها ما هيته موجودا
وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين **الفصل الاول** في مباحث المتكلمين في الاكوان فيه مقاصد
سبعة الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول
في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قايمة به فههنا شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعني مثبتي الحال ان حصول
الجوهر في الحيز معلل بصفة قايمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكاينية والصفة التي هي علة للحصول بالكون فههنا ثلثة اشياء ذات الجوهر
وحصوله في الحيز وعلته قال الامام الرازي في الاربعين هذا عندنا باطل لان حصول الصفة للشيء معناه كونه بحيث تبعا لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر

في الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر فيلزم الدور والجواب ما قدمناه في المقصد الاول
من هذا الموقف وهو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نم لزوم الدور لانه قد يكون ذات
الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذي هو قيامها معللا به اي بالحصول فلا دور وقوله ربما قال لا شان الى ما وجد في
نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التي هي علة الحصول ان توقف على التحيز اي الحصول في الحيز لزم الدور لانا لما عللنا حصول الجوهر
في حيز بتلك الصفة القايمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه
ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اي وان لم يتوقف
قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك الصفة القايمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها
على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قايمة بالجوهر خالية عن حلولها الذي هو الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم
جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما في كتاب الاربعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه يلزم من
عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون
العلة او المعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المص وهو انه ما ذكره هذا القايل غير وارد على كلام الامام نظرا ذلك عليك اذا تاملت
وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا امرا اخر يلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة
بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة بكونها علة له فلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فانه لا تصريح بذلك
المعنى من النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز او لا يتوقف فاستفسار هذا القايل متعلق بما ذكر
فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزءا لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه
اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تاخر وقد ابطله هذا القايل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون
المعلول كما نقلناه عنه لا الشق الثاني المذكور في الكتاب تنبيه على ما تمسك به من اثبت الكون علة للكاينية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم
قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان وانما تقتضي حصوله في حيز ما
مخصوص بحسب ما تقارنه من شرط بعينه اي بعين ذلك الحيز المخصوص لحصوله فيه فههنا امران احدهما الكاينية اعني الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما
الكون الذي هو نسبته الى المقتضي لنسبته الى الحيز المخصوص حصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المقتضي وبين الحصول في الحيز اعني الكاينية المقتضاة
ظ واما الجواب فهو قوله لكنا نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مخصص خارج عن ذاته لكن الكلام
في ثبوت ذلك المقتضي وانه ماذا فنحن لا نم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قايمة به مسماة بالكون كما تزعمون فان الحصول في الحيز المخصوص انما هو
عندنا بخلق الله تعالى ولا حاجة الى اثبات صفة اخرى له المقصد الثاني ان انواع الكون اربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان
حصوله اي حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على
الحصر اي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون الحصول في اول زمان الحدوث اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر
لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة وقد ذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كاين لا متحرك ولا ساكن وقال
ابو هاشم واتباعه انه اي الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر
بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهولاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فلزمهم تركب الحركة من
السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزمه وذكر وقال الحركة مجموع سكنات في كل الاحياز فان قيل في ابطال ما التزمه
هذا القايل الحركة لا تشارك السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزءا للآخر قلنا في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين

على الاطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها اي الحركة الى الحيز نفس الكون الاول
فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اي الكون الاول مماثل للكون الثاني فيه لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس
وانه اي الكون الثاني فيه سكون باتفاق فكذا هذا اي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدي وذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين
قد يشتركان في بعض الصفات ولا نم ان ما ذكر اخص صفاتهما وايضا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق
فكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واشار المص الى الجواب بقوله الا ان يعتبر اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة
الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز اخر كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه
مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل انا لا نعتبر في السكون المسبوقية
بكون آخر حتى يكون الكون في اول زمان الحدوث سكونا ويلزم ح ان يكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في
ذلك الحيز ولا نكتفي بالاسبقية من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين
معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قايل به ثم اورد على جوابهم
اشكالا بقوله وح اي وحين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة
وهم قد ذهبوا الى انهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة وهو ظ فان الكون في اول الحدوث سكون وليس
بسكون وليس جزء الحركة اصلا والنزاع في ان الكون في اول الحدوث سكون اوليس بسكون لفظي فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان
ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون اخر في ذلك الحيز
لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو بعينه
الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول وهو ان يعتبر فيه حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث
يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء اي مكان
خال عن المتحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة
فمنه قريب ومنه بعيد متفاوت في مراتب البعد ومنه مجاور ومن جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان التجاور غير الاجتماع واعلم ان الاجتماع قايم بكل جزء
اي جوهر بالنسبة الى الآخر لا انه امر واحد قايم بهما معا فانه غير جايز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بمحلين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظ
ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة او وضع احدهما اي فلان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم اي المتكلمين لا يثبتونه
اي الوضع ويثبتون الاجتماع فالجوهران المجتمعان لكل منهما اجتماع بالآخر قايم به فههنا اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا
الذي ذكرناه فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قايم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع
المقصد الثالث الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة على راي المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما
علمت من وجه التقسيم عايد الى الكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول
حقيقية منوعة ككونه مسبوقا بكون آخر اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على راي او غير مسبوق به اي بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه
مسبوقا بكون آخر كما في السكون على راي آخر وكونه امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة ان هذه الامور الاعتبارية لا وجود
لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة
[illegible] واذا قلنا النسبة للخارج الا الكون والفصول المنوعة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو
نوع واحد يعرض له صفات مختلفة لا توجب اختلافا في الماهية بل ربما لا توجب ايضا اختلافا في الهوية الشخصية او الكون الواحد بالشخص
يعرض له الاجتماع بالنسبة الى جزء والافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرض جوهر واحد خلقه الله وحده لم يتصف بالاجتماع والافتراق ما دام منفردا

او اذا خلق الله بعد ذلك سعة بغير عرضا له والكون الثابت له اولا باق على حاله لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته المعتبرة الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وذكر
في صور تبين الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط
الباطن منه فقيل متحرك والا لكان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فاما هو محاذ لما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة باقي الاجزاء لزم التفكك
وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والحس يشهد بخلافه ولانه اي الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به
ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اي عن حيز الكل الى حيز آخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير
متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والاولون القايلون بكونه متحركا جعلوه اي جعلوا
حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز
كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من جوهر المتوسط اذ هو
يفارق بعض السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق انه نزاع
لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهتك عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من
حيز الى آخر وان فسر بالجواهر المحيطة به لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون
بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحق
اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث يبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك والزم على هذا القول ما اذا تحرك
عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة
فقال لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه وذلك الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما في الصورة المفروضة هاهنا وشدد النكير عليه اي على
قول الاستاذ والآمدي لا معنى له اي للانكار والتشديد لانه نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف
في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل الكون
للحركة عن المكان الاول عين الكون في المكان الثاني فالتزموا هما والمخالفون له يطلقون على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات المعنى والخامس اتفق
القايلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة
للجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تاليف
الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية
والامكنة التلاقي واتفقوا ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجواهر المحيطة ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون
للجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هو امر زايد عليه وذلك لحصوله اي حصول الجوهر
الكون حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها اي دون المجاورة فانها غير حاصل للجوهر حال انفراده فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة ايضا
التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زايدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بانعدام
ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف فلذلك ينافي المباينة التاليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده اي لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد التاليف
ثم قال الشيخ وحده المجاورة القايمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتاليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه
والمماس له فهنا اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته ست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي اي المماسات الست معينة
غير كون سابع مخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس تولد تاليفا واحدا بينهما قايما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر
مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فهنا اي فيما اذا احاط بالجوهر واحد ستة من الجواهر

في جهاته تاليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل فيه هناك ست تاليفات لامتناع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر
بتاليف على حدة وابطلوا اي ابطل هؤلاء وحدة التاليف الذي ذهب اليها الطائفة الاولى بانه قد يعدم المباينة المضادة لشرط التاليف اعني
المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه يزول بمباينة واحدة تاليف جوهر واحد من الستة معه اي مع الجوهر المحاط بها وتاليف الخمسة معه باق بحاله
فظهر التغاير اذ جاز بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التاليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين
الجواهر نفس المجاورة بينهما وانها متعددة بحسب تعدد المجاور والمماس ضرورة فالمباينة على رايه ضد لها حقيقة وكذلك لانها ضد
للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتاليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة والتاليف الحقيقي وقال القاضي ابو بكر اذا
خص جوهر بحيزه اي اذا حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه فالكون الحاصل
لذلك الجوهر قبل وبعد اي قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل
انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون
المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز المختلفة وهذا
الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون
للجواهر وما قام به مؤثرا في حكم جوهر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قايما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المص على حكاية
من المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي اقرب الى الصواب لم يتعرض لما اورده الآمدي من تزييفها لانه زيادة تضييع للاوقات فروع
على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره يتصور له ست مماسات معينة لان ما يماسه لا يكون الا
معينا وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لان ما يباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس
مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث او اكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا كانت
بعدها فقال الشيخ في قول تضادها اي تضاد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول وقال في قول آخر تضادها
ست من المباينات معينة هي المباينات الطارية على المماسات المعينة قال الآمدي هذا توزيع عن الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض
غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لا يجوز ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عايدا الى التسميات
كما ذكر القاضي الفرع الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكاينين في حيزين بينهما احياز كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال
الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يوجد قرب من احدهما ولا بعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى
جهة حركته بقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد اي يكون مرادهم مما قالوه ان الكون واحد اي الكون الموصوف بالقرب عين
الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب القاضي وليس ثم امر زايد على الكون من المباينة والمجاورة ويكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس
الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى احد
الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد لانه
اذا فقد انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد
هو المباينة والقرب هو المجاورة وان لكل جوهر فرد له ست مباينات ستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت
خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القايم بالجوهر لا يختلف وانما تختلف التسميات كما ذكره القاضي الفرع
الثالث الجوهر الفرد اذا ماسه جوهر آخر من جهته فهل يقال انه مباين لذلك الجوهر من جهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول
المماسة في تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى فاي حين هو مماس له من الجهة
الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق

في جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت في ذات تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة
من امكان المجاورة قال المص ويمكن ان يعتذر وصف المباينة جوازها اي جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على
الاجتماع ثم قال والذي حداني وبعثني على ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح القوم والتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلقا تعليلي
للتحقيق اليها الى حقيقة الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها فانه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا
حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اعني المواقف انه اي لهن في الابحاث قصور فيهم والا
فلا يجدي المباحث المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقايد الدينية وما يتوقف هي عليها زيادة طايل وفايدة ولو لا كانت الغايتان المذكورتان
لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دابي الاسهاب في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اي احفظ وتذكر هذا القدر
الذي مهدناه لك لعل عسى ما يعجز عليه من قبيل من الابحاث في غير هذا الموضع فتكلف بالنصب على انه جواب الامر عني لا بحثك اي لو تذكر المقصد
السادس من لم يجعل المماسة كونا قايما بالجوهر كالقاضي واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين المجتمعين
فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من الكونين مثل الآخر والثاني ضدان لا يجتمعان بل
لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن
الاول لقيام كل واحد منهما مقام الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز الثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما
متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قايما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان
اضدادا ولا امثاله بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات
موجبة للاختلاف في التسمية المقصد السابع في اختلافات المعتزلة في احكام الاكوان بناء على اصولهم اصولهم ثم بعد اتفاقهم على بقاء
الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة لكانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون
المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية لكانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فتكون
عين السكون واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الاخر وبالجملة فالحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني
في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل في الآن الثاني كونا اخر متجددا لا الكون الاول الذي هو حركة والا فالسكون هو الحركة بعينه وقد
نفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني توجب الخروج عن ذلك الحيز الى الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه
لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي بما مر من ان المنافي للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع
السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح
لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون فان قلت لا تخفى ان الكون الاول في الحيز
الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول لما ذكرتم الا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد
الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في
الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون ثانيهما اي ثاني الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون
من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة
فامسكه الله بعينه في الجو من غير ان يكون تحته ما يقله فلا بد هنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطاري الحادث اقوى من
الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لما تعوق ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور للحي فانه لا بد ان
يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء فيجب ح لو امر الحي بالحركة ولم يتحرك بل
استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يأثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف

الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون متجددا ولذلك هذا الذي ذكره الجبائي واثبات الصورة الثانية بابي هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم الاثم
والعقاب بعدم الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على الضد المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو
السكون ولقب بالذمي حالا انه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته واشتهر مذهبه في الذم
واما لانه اثبت الاثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بالبصر واللمس اي النظر فان
من نظر الى الجوهر او لمسه مختصا بعينه وهو اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون والحركة وعلم انه
اما ساكن واما متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو
مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا لخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك
واللازم باطل فان خصوصيته الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا يرى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فانها اذا كانت
سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما يتوهم
انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نظر في النجوم الى غير جهة تبدل عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ لم يدرك
ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصص له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان نائما في الجو متبدلا احيازه عليه
فلو غلبته عيناه وهو في حيز واشتغل في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو لون في نومه لونه
فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالبديهة رابعها قال الجبائي التاليف ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة
اذ يمكن ان يميز من الاشكال المختلفة ويميز بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان يكون
تلك التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اي المجاورات
المختلفة المولدة للتاليفات المتفاوتة او المحاذيات اللونية او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف احتج
ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو رؤي التاليف وهو امر واحد قايم بالصفحتين من الجسم العليا والتي تحتها لرؤي
الصفحتان معا وذلك لان تاليفا واحدا قايم بكل جزئين من الصفحتين فاذا رؤي قايما بالصفحة العليا فقد رؤي قايما
بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابيه لو لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وبالتاليف جواهرها بعضها مع بعض
لا تاليف الصفحتين يعني انه لا يقول ان تاليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المدرك
تاليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقايل ان يقول اذا جاز عندكم قيام تاليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا
من احد الطرفين دون الاخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خامسها قال الجبائي التاليف مختلف باختلاف الاشكال لانا نفرق بين الاشكال
المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تاليفات الاجسام لما اختلف اشكالها ومنعه ابنه
وقال ان التاليفات متماثلة لان التاليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين على اصله الفاسد وان سلم ذلك الاصل فيقال في
هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التاليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكرتم من اخص صفات التاليف انما يثبت اذا لم يكن
التاليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المط وهو المصادرة سادسها قال الجبائي التاليف قد يقع مباشرا بالقدرة
كمن يضم اصبعه ومنعه ابنه اذ منع وقوع التاليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المولد هو السبب لكون مباشرا
بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس
وان بدت التاليف بينهما كما مر فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اي شرطا للتاليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطا له
في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما واللازم باطل كما في اليواقيت والصخور الصم الصلاب فانها لا رطوبة فيها اصلا مع تحقق التاليف
فيما بين جواهرها وهذا الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها اي المجاورة بين الرطب

واليابس شرط للدوران فان التاليف الذي يصعب معه الفك والتجزية لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التاليف داير مع المجاورة
المذكورة وجودا وعدما فهي شرطه ومع ضعفه اي ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للداير ملغى فكراي الاختلاف بين التجاورات
في صعوبة التفكيك والتجزية عايد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة وثبوت بعضها الفصل الثاني
في مباحث الاين على راي الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي لمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو
بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض اذ يكون ح بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هف وايضا يلزم ان يكون
بالقوة في كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه
اخر لانا فرضنا كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة
في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة
بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الرفع ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك اي الموصوف بالحركة له
حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حالة فهو اي ذلك الامر حاصل بعد ما لم يكن كمال له
اي للمتحرك اذ معنى الكمال ذلك وهو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير
مسبوق بها كما في الكمالات الدايمة الحصول والحركات الازلية على راي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها ومن
التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا لما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لايقة بمحالها
وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يؤدي المتحرك الى حصول ممكن اخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الاخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المؤدي
اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم ان المتحرك ما دام
متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترتب
حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان اخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني
وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له وكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم
على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي
هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق ساير الكمالات بخاصتين احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي
التادي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيء من ساير الكمالات
بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته
وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس
الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة لا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن
واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها
بالقوة وبعضها بالفعل والقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود
المسافة وتلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف كل ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى
اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام
والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور
وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذكر لانه الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية واما اتصفت

بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهو اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك
بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود وحصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار
هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا
كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد هذا المعنى فهو اي المتحرك
كمال اي بحسب ذاته وصورته ايضا كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه
ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فمعنى كلامه اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية ولو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن
لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا لما ذكرناه قال المصنف انطباق
هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اولهما الحركة وثانيهما الوصول الى المنتهى نعم لو اعتبر
وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما
اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه والظاهر ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس
الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص انه تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون هذا الجسم متحركا وبين كونه ساكنا
واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام
لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا
الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا او لا
دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتاخرين عدلوا عنه وذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان بل نقول
هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور
اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف
دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفها اي تعريف التدريج الزمان وهو معرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن
ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما خفيان بحسب الامور في الوجود لا في
التصور فجاز ان يتوقف حقيقة الحركة بحسب الامور الاولية التصور ثم جعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما بحسب الامور في الوجود وقال هذا جواب
حسن وبقولهم بالتدريج او في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا المقصد الثاني
ذهب ارسطو الى ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى اللذين
للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث
اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله
في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور
مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وتسمى الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة
مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى اخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى ويستلزم
اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها
يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي
في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا فيكون الحركة مركبة
من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن من

وصول نخ

بتعاقب

في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان ومتشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي الكون
بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حد ومعينة فعند دخول المتحرك الى واحد منها عرض
لذلك التوسط ان صار حصولا في ذلك التوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زايد على ذاته الشخصية عارض له فاذا اخرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه
عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض اخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور
الا بتتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط ينافي الاستقرار اي استقرار الحركة
في جزء واحد سواء كان منتقلا عنه ومنتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد البلوغ في حد لكان حاصلا في المنتهى
لا متوسطا بينه وبين المبدأ فيكون الحركة ضد السكون في الحد المنتقل عنه والسكون في الحركة المنتقل اليه ايضا بخلاف مرجعها اي الحركة الكون في الحد الثاني
فانها اذا جعلت نفس الكون في الحد الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اي مبنى ما ذكر من
الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج اتصال الاجسام في انفسها وعدم تفاصيلها الى امور لا تنقسم اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ويتكلم عليه
ويستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات
بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى
جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس حركة قطعا والكون
في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الاول في الحيز الثاني اما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى اخر فلا بد
ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود
غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا ولا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل
واما بالقوة وذلك صريح فالمتحرك فيما بين مبدئها ومنتهاها له حالة مخصوصة متشخصة تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن
ايضا فرضها متتالية بل كان اي آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة
بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجوده في الاعيان اذ عند الحصول في الحد الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والظاهر ان يقال
بطل نسبته اي نسبة المتحرك الى الحد الاول فيها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها
واذا وصل فقد انقطعت الحركة ولا وجود لها في الخارج فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان الذي من
اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما حصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون
الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا تتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان تتصل المعدوم بالموجود وكذلك لا يكون
كل واحد منها حاصلا دفعة لانه يرتفع التدريج فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبته اي نسبة الحركة الى الجزء الثاني الذي ادركه في
الخيال قبل ان تزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال يتخيل امر ممتد يعني ان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا
ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن
بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الدائرة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث
اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلها لان اجتماع الصورتين انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم ان هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى
القطع وتصويره ثم ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع ان تكون هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد
الموهوم تتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون
قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن
لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا للادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان

الموجود في الحركة والزمان امرا لا ينقسم في امتداد المسافة وانما يرتسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه المقصد الثالث
فيما تقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج
فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض او على سبيل التبع
او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا الحيوان ليس في ذات السواد ويشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فلا اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة
فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها
في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه
الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس
المتغير المتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة من المقولات لم يكن شيء منها جنسا للمتبدل الواقع فيها
والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها
الحركة اربع كما هو المشهور الاولى الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام
شيء او لا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وسماه اي يدل على ثبوته ان المكاواة اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول
فتبين اي ظاهر مكشوف انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حتى عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه لا لانفصال
ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد
راسها بالاصبع بحيث لا يدخل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ
جرابماء الورد وما ذلك الا لدخول الخلاء وحدث فيها بان خرج بالمص بعض الهواء وبقي مكانه في ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على ان المص
اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فيكون حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء التخلخل البرد الذي في الماء
تكاثفا فصغر اي حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف
معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل يعطي ويثبت انيته اي الحقيقة ولا يفيد العلم بعليته واما لميته اي لمية امكانه وصحته كما ستعرفه فهو ان
الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون الهيولى في بعض الاشياء كالعناصر قابلة للمقادير المختلفة
او متواردة تلك المقادير عليها بحسب ما يعدها من الاسباب الخارجة عن ذاتها فتلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها
بسبب التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه بسبب التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان تكون كذلك اي يكون تلك الاجسام بحيث تتوارد
عليها المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان تختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب منفصلة تقتضي اختصاصه بذلك المقدار او تختص البعض
بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رايهم في الافلاك فان كل واحد منها له مادة هي اي المادة في الحقيقة لمادة الاخر وكل مادة منها لا تقبل الا
مقدارا مخصوصا عند بعضهم واما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافي القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت
نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذكره بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح التخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحققه اي تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت
التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها
لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون متخلخلا ومساويا بالمقدار لكله اما اذا انفصل امكن
ان تتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلكي عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم انه يجوز ان يكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة
لمقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل يعني انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته واعلم انه اي التخلخل
والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية غير الانتفاش وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج
وهو ضده وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليها الاسم اي يطلق اسم التخلخل

من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الابتداء التقارب
على الانتقاش واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فان معنى الى الانتقاش والاندماج
او التباعد يحصل لها سمة باعتبار نسب بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور اعني
التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فللتخلخل واحد ثلثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث
النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار نسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به
الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة
طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة
اذا حدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبعها وانتفخت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة
لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه
الاصلية الى الزيادة ولا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول
من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائد في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه
او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية ازداد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الاصلية
في منافذها وتشبهها بها وبعض مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة والقول ان كان انفصال الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه
يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه
عد السمن والهزال منها ايضا الثالثة من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء فقد
انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا
ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لا يصير باردا ولا البارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك في اسلاب احدهما الى الاخر
بينهما وفي الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون واستتار الاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور لاجزاء كانت متصفة
بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه دائما في ذلك
الجسم الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام
لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكن يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان
مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت
الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد وجاز ايضا في الجمد ايضا وانه ضروري البطلان ومع ذلك سيحكي على بطلانه وهو ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد ومما ادخل
يده فيه كان يجب ان تحس بحره اي بحر باطنه وتعلل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره وايضا فان شررا
اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة ان ذلك الذي شاهد فيه من النار كلها ما لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض
من تلك الاجزاء النارية لاحترق به فوجب ان يكون حدوث النار منه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا
اذا صار باردا فقد فارقته الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تسلب بعض اجزائه نارا واختلط
بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى
واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكلامهم معترفون به بالحس به في انتقال الماء الى السخونة سواء اي الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانها لا يخرج بها
الحركة عن مكان الى مكان ليكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانها تتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية او محوية واذا تغيرت تلك النسبة
تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في
عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية اي حركة كل جزء منه اي من الفلك حركة مكانية نظرا الى ما فرضه منهم من قال الاجزائه بالفعل بل بالوهم كيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له

بل ذلك الى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال تساوي التعين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية الحاوية والمحوية
مع عدم حركتها غير معقول لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى ينجلي لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا
كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها واحيازها ان يكون مجموعها
كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية يتبدل
بها امكنته بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي الحركة في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة
وهي المتبادر في الاستعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان نقل المتحرك في الاين ان كان له في
مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون في اكثر من آن
واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آن واحد ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم توجد
في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية
والوضعية والكيفية والمخلص عنها ان الاين يقال للمتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف
نسبته الى الحدود والمسافة بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان
ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان كل نقطتين
مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخر فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركات والكون المتحرك ساكنا وكذا نقول المتحرك في الكيف كيفية واحدة
بحيث لا يكون في كل آن يعرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القار كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن
ان يفرض فيما بينها كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر
فلا شك ان تبدل صورته بصورة اخرى لكن هو التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعها اي منع تبدل
الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض
من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف
بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتخلخل اي برقة القوام او هو اي ذلك الواحد متوسط بين
العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء او الهواء او البخار تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف
وحصول الباقيين بالتخلخل والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل
فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطل اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام
الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس من الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا
بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصورة في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص
الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الجسم الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء وهذا اعني استناد
ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص الجوزاني يستند الى ذات الصورة من حيث
هي لانا شاهدنا ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا الجواز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم
الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز مخصص
بحدوثه عن الفاعل والمتعين بعد ذلك فيه اقتضاء لصورته واما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة
وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا صدق لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان
العكس كذلك اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اي الموجب الجزئي الخارجي اخص من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم من صدق الاعم

فلا يفيد الوجود اى فلا يفيد البيان المذكور ان في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية
مع السالبة الكلية الخارجية التي نزعمها وجواب المانع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امرا مغايرا وتساوى نسبته
الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في ابطال
نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة الدالتين على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض كما سياتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان
تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصورة لا تقبل الاشتداد بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا التنقص
بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصورة لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى
سيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اى وسط الاشتداد او التنقص بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه
الى نوع الجوهر المنتقل عنه لم يكن التغير في الصورة اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل واولى
ان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فمعقول تلك الصورة المتعاقبة ان كان
بينهما ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين تعاقبها
زمان خال عن تلك الصورة الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير
الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة هو الجسم والمادة ولا وجود لشيء
منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا باطل بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم منها ما هو محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات
المتعاقبة مثلا لم يكن ثمة في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الكيفيات الآنية
الوجود لا يوجد شيء في هذه الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة اى الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان
والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فقيل منع انه لا يكون حركة لانتفاء اللازم الحركة فيها ولا محيص
عن ذلك الا ما مر من ان المتحرك في الكيف مثلا فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده بحسب الوهم
مع بقاء المحل بتشخصه لا بد ان يكون عرضا لعدم تقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها وايضا فمبدا الحركة اى ما يقوم به الحركة وهو المتحرك
موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تتحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت
من مبدا حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة وحديث حصول المادة وتشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
معينة فلا يلزم امتناع حركتها واجيب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس شيء من تلك الذوات
المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بصورة
معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث فيه مجال
واما المضاف فطبيعته غير مستقلة في نفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كانت متبوعها قابلا للاشتداد والاضعف قبلها المضاف ايضا والا فلا
مع ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير في موضوعها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة
عارضة لاحدى المقولات الاربع ووقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة
الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته
في موضوعها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر
ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة
الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء مثل الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره
في مثل الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه

جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية ووقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء وقع
فقال لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده
في الجسم يشبه ان يكون اى ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لكان له متى واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى ولو كان في متى حركة لكان للمتى
متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية وقال
في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا فان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل
المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان مشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر الموضوع مساوقا بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له مساوقا بالقياس
الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حد ويجب
منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر
تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون
حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم او كيف فيقع التغير فيه وذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض
بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله وهو اى متى كالاضافة في قبول الحركة بطريق التبعية لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل كما قد
عرفت فيه وكذا الملك فانها ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم
الحركة فيهما وابطل قول هذا المثبت بان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه
الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد
لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا
الحال في التسخين والتبريد لقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا
الى ان يصل التدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل تضعفاتهما والحق انه لا حركة فيهما
مع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في
الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد يجوز كذلك والآلة قد تنكل وكذا في جميع الصور يتبدل الحال قوة او ارادة
او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فقد يتبعض ... الاستعداد والتام الفعل شيئا فشيئا فيقع
الحركة فيها اولا وبسببها الحركة في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا المقصد
الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اى بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء يدوم
ما بقيت ذاته وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مخصصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على تقدير كون
الجسمية علة اتحاد جهة الحركة اى اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها
الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسياتي الكلام عليه وايضا فلانها اى الحركة التي علتها الجسمية اما مطلقة
فتستلزم الحركة عنه اى عند حصوله وذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف اى تخلف المعلول عن علته واما الى مطلق فيتحرك الجسم اما الى
جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة
فيلزم ثبات معلولها الذي يقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة ومنقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة
فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا بل هي حالة غير ملائمة اى بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها
حالة غير ملائمة فان تلك الحالة يتركها الطبع طلبا للملائم اما في الاين كالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف كالماء المسخن قسرا واما في الكم كالذابل ذبولا قسريا

فان من الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم ليرده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة
انقطعت الحركة الطبيعية لاستيفاء احد جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور
الغاية الا في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة
مطلوب فان يكون مع الحالة التي لا يلائمها مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة ح اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب بان ثبوت
الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتحقيقه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على
ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد
في ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم ان اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون تلك الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان
لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيات والكيفيات وملائمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية
ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير
مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا ايضا هي التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبته
الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا يكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الحركات من النفس مع
تصورها وارادتها الكليتين بل انما هي اي علة الحركة الارادية تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية
تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان يتبع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان نفرض فيها حدود جزئية
بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك
الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا اموال التخيلات المستتبعة للارادات فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل
انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك المقصد الخامس الحركة يقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي
سببها الفاعل فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الثاني ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة اي المقولة
من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون بالحركة
المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اي
الزمان فان كل حركة تكون في زمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا المقصد السادس
قد علمت آنفا ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اي بوحدة من الامور الستة لا بغيرها ضرورة ووحدتها اي وحدة الحركة كما عرفت في
مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه اي ففي بيان وحدتها ثلثة ابحاث احدها وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد
بالشخص محله واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولات اذ الشيء
الواحد قد يستحيل وينمو معا في زمان كونه قاطعا لمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعدد الحركة هاهنا مع
اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سياتي بل قد يعرض له اي للشيء الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن
والتسود والترويح في الفاكهة فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا
تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا ومع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة
وحدة ما منه وما اليه فلو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ولا يكفي في الوحدة الشخصية
للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه
اليه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد وتارة منه اي من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى السلقية الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد
فالحركة من البياض الى السواد المعين يمكن ان تعرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين

الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار
وحدتهما والقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا
قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدته مقتضية لوحدتهما ايضا ولا بد في وحدة الحركة من وحدة
الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جاز اعادته كذلك لجاز ان يكون الحركة
في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه ليست
وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلثة اتحد المبدأ والمنتهى
ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا واذا اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان كفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلثة
اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد ومؤداه انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور ثلثة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم
تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة
عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك
آخر ولا حد فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب
الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك
الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية ثانيها اي ثاني الابحاث في وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة
الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي انما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة
ما اليه وهذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلفت ما فيه الحركة بحسب النوع
كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فمثل ان الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة
الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى السلقية الى السواد فان ما فيه الحركة هاهنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد
المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستقيم والمستدير مختلفان
بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافهما
بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى اختلافهما كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان في الماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذا لو اختلف ما منه
وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية
فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى
في المثال الثاني ظاهر فان السخونة تخالف بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية
وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل
التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان العلل المختلفة بالنوع
قد تشترك في نوع واحد من الاثر وكما مر من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدد الحركة بحسب الشخص واذا لا يوجب اختلاف المحرك بحسب
النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كما في
حركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة
بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب
تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الحجر نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم تختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة الى العرض

مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها فلا يكون اختلاف الموضوعات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته
فلا فائدة في اعتبار وحدة النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية وان فرض تنوعه واختلافه بالماهية
فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في الموضوعات لكان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها ثانيها الوحدة الجنسية
وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع شيء هو ومقومه وانما هو وحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس من
الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية وترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة
في الكيف جنس موقوف للحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركات في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الحركات النوعية المنتهية الى الحركات
الشخصية المقصد السابع الحركات منها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الداخلة تحت
جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماعها احيانا
من الاحيان فلا لماهياتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس
وانما التضاد بين المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات مع الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان
ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا نعني بالتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول
والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا بالطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف وكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل
واحد منهما حدا لا يتجاوز وفي النقلة كالصاعد والهابط فان لكل واحد من الصعود والهبوط حدا محدودا وبينهما غاية الخلاف الى ما فصلنا اشار بقوله لانه
اذ لها اي للحركة في من المقولات الثلث في كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حد النمو
والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فتكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها كما ستعرف عن قريب من ان الحركة
المستديرة لا تضاد فيها المقصد الثامن تضاد الحركات ليس بتضاد ما فيه فان الصاعد والهابط ضدان بالجهة وان اتحد ما فيه فانهما الحركتان
وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد الحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيين
الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار صعد عنه كذلك فبين الصاعد والهابط
تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في الشفاء والعام من كتاب الشفاء ان ما ينبغي
الحركتين ليستا متضادتين لجاظ بعضهم لانهما ينتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية الخلاف ولم يوجد
ذلك فيما بين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب
واحد وهو ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعد الواصل الى المحيط والهابط الواصل الى
المركز فلا تكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعد والهابط الصادرين
عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتين مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي
في الزمان اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف
بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد وكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض
لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي
مبادي الحركات ونهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدأ حصل قبلها وينعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل
بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعني بحسب ما منه وما اليه
جميعا من حيث هما كذلك اي من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهى ولا يكفي لتضاد الحركة
التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة

من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتبار فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد
بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما او دونهما اي دون التضاد
كالسواد والحمرة فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الاخر وبالعرض اي يختلفان لا بالذات
بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه كالمركز والمحيط لانهما جزآن اي معلمان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه
وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعد والهابط بالذات فانهما متنافيان
وجودا يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين
الصاعد والهابطة فعليك بالتامل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفقان فيصير
احدهما مبدأ الحركة والاخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن متضادة للاولى ولا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين
لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما نبه عليه فيهما ذاتيهما متضادان بحسب العارض فيكون الحركتان متضادين
على قياس ما مر في الصاعد والهابط قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضادهما متقدما على الحركتين علة لتضاد
الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما معروضان على وجود الحركة وسيتضح لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وكذا اي اتصاف احدهما بكونه مبدأ
والاخر منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة
المستديرة فان اي جزء فرض على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى
ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا تمايز فيه اي في الدائر حتى يثبت الدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بما يعرض من موازاة
او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل
لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه ممتنع عندهم بل يكفي لتحقق
المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان المستديرة حركة وضعية فتكون مبدأها ومنتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية
ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان
الوضع الذي انقطعت الحركة عنه منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم ان المستديرة
ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي
الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى يتم دورة كان
مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات ومختلفا بالاعتبار الا ان مثل هذه الحركة اسمه في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ثم المبدأ والمنتهى اي هذان المفهومان
العارضان لا لذاتيهما اذا نسب احدهما الى الاخر فتقابلهما تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان والتضايف لما ستذكره
واذا نسب الى حال المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين له فهو كل منهما ونسبة اي بين حالة المبدأ والمنتهى تقابل التضايف فان المبدأ مبدأ
لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس
لجواز ان يوجد حركة لها بداية بلا نهاية ونهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ومنتهى
لها ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني مفهومي المبدأ والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى
يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى لحركة واحدة الا بالعرض وفيه انه
اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة
لكنها لا تتصف بهما من الجهة في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان بالاعتبار وذلك كاف في كونها بداية للحركة
ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتسمية لان الكلام في مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبنا اليه كاف في التفريق بما ذكر فيه فرع على ما مر من ان

تضادا ولو كانت انما يكون لتضاد المبداء والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف الحركة المستقيمة
والمستديرة ومع بطلانه فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة
اذ كل مستقيم فانها واقعة على خط هو وتر لقسي غير متناهية بالقوة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر
بالشخص اضدادا وايضا غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبداها وذلك
في مباحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضد الوتر فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون هي بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي
ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها الا ان يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم
ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما مر
ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيمة في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرة المستديرة لنحو ذلك
الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان
لمستدير واحد اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستدير واحد قد يكونان طرفين لدوائر اي لقسي غير متناهية
فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستدير ضد المستدير لكان لمستدير واحد اضداد بلا نهاية من المستديرات المتوجهة
من منتهى تلك المستديرة الى مبداها وموسطا اما الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين على
التبادل فان المتحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحدر من السرطان الى الجدي
لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الاخرى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدي
لكن في النصف الاخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان
متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سببا لتضاد الحركة المستديرة فلا تكون متضادة قال المحقق للخفي ما فيه
من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة بمعنى ان ما ذكروه انما يدل على الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين
كانتا متماثلتين متحركتين في المبداء والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا مختلفتين
بل متضادتين فان حركة المتحدر من السرطان الى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان على خلاف التوالي للتضاد بين المبدائين
والمنتهيين وان كانا معدومين مع اتحاد المسافة على مثل الصاعد والهابط المستقيمين وكذا الحال في الصاعد من الجدي الى السرطان على التوالي والمتحدرة
من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيها اتحدت المسافة فكانت نقطة واحدة مبداء ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما
بحسب التوجه منها واليها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما في واحد منه محل والحركات
الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما فيه وما اليه امورا موجودة بالفعل
متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من
مقولة الكم بل هي كم بالعرض وتعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة
كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لا الى الجزء الذي لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانها عارضة له فتنقسم
بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان
كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحاد مسافتهما والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام
بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا نهاية في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه فالحركة القايمة بالاجزاء انقسمت
الحركة ايضا انقساما فرضيا بحسبها فاذا عرض له اي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد
القايم بالجسم فانه سعة في هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل
للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين

اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق جزء المكان الكلي فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة المقصد العاشر ما يوصف بالحركة
اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة انما يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة ان يكون الحركة عارضة له بلا واسطة عروضها لشيء اخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في
شيء اخر يقارنه فتوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له انه متحرك بالعرض وسمي حركته حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال
نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى مكان اخر مغاير للاول بجميع اجزائه فيكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظ اذ لا
توجد في الراكب بل انما يتصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة لحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض
الحالة في الاجسام المنتقلة واما ما لا يكون جسما وحالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال انه متحرك بالذات
وسمي حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبداها في غيره فهي الحركة القسرية او يكون مبداء الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور
مبداء الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبداء هاتين الحركتين
موجود في المتحرك فلا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطا من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة حصرا فيهما اذ خرج عنها حركة النبض كما مر
في مباحث الملل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة بلا شعور اذ خرج عنها هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة
الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة
اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان يكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والطبيعية اما ان يكون مصدرها
القوة الحيوانية او لا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض
المقصد الحادي عشر الحركة اذا اقيست الى حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي
الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي مقدارها اكثر في الزمان المساوي يعني اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما
في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان للزمان مساويان للسريعة ولذلك عرض لكل منهما واما تطعها المسافة الاطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة
واما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر
لكنها غير شاملة لها وليس البطء اي ليس كل بطء بتخلل السكنات بين الحركات والا لم تحس بحركة الفرس وان فرضت سريعة جدا واللازم بطلانه ظ بيان الملازمة
ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا اعتبر الحس
الشديد وكما اذا قدرنا انه عدا من اول اليوم الى منتصف خمسين فرسخا كان حركته من ابطاء من حركة المحدد بسبب غير قليلة لانها قطعت في الزمن المذكور
ربع الدورة وهو زايد على مسافة حركة الفرس بالاحاطة الوهم به ويكون حركته زيادة سكناته اي سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركته لان عدد سكناته
يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة وانه اي زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة بلا
نظر فتلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة مثل من الكثرة المغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا تحس من الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس
بحركاته ولا نحس شيء من سكناته واعلم ان دلايل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة كما ستنتهي النوبة اليها
انما ذكرها يدل على بطلان هذا يعني كون البطء منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها هاهنا وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطء بالتخلل
مبني على نفي الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها اي من تلك الدلايل الستة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كان الشمس في افقها
الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل عند ازديا دارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي اذا
ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينتقص اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل وان تحرك
الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون مقدارا الجزئين متساويين في المقدار والا ان يكون جزء الظل اكثر وجب ان يكون اصغر وكان بازاء
كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ابطا بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة
والبطء بلا تخلل سكنة ويكمل المقابلة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله الجانب في الكلام اذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان كل

اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جاز عندنا لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة هى القاضية
بعدمها اى عدم تلك الحالة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهى اى حركة الشمس والظل مستندتان الى الفاعل المختار
فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان العادة قد جرت بخلاف ذلك فما حكمتم به بكليته ليس بمحال بل معدوم
بقضاء العادة ومنها ان ما ذكرناه فى المثال المذكور يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل
السكنات فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر
تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون فى بعض الاحيان مع كونها من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب ان الحركة عندنا مستندة
الى الفاعل المختار لا الى القاسر والطبيعة فجاز ان يحرك الحجر فى جزء ويسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون فسبب الاختلاف بالسرعة والبطء
ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اى السرعة والبطء قابلان
للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد
والتنقص المقصد الثانى عشر قال الحكماء علة البطء اما فى الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذى كان فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة
للطبيعة واقوى فى اقتضاء بطء الحركة كما فى الماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء واما فى الحركات القسرية والارادية
فممانعة الطبيعة اما وحدها وذكر انه كلما كان الجسم اكثر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة فاقوى
فى اقتضاء البطء وان الحد المخروق والقاسر والمحرك الارادى ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة
مع ممانعة المخروق كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا
بمعنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الجسم الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الكبير على الكل النسبة لم
التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة مثل ان تحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى يزيد
معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائى من المعتزلة الى
ان بين كل حركتين مستقيمتين كالصاعدة والهابطة سكونا اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما وتحصيل ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهى البتة
الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى
التقديرين لا بد من سكون بين طرفى المستقيمين بسكون الاول منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من
الفريقين فى اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى اذ لو كان زمانيا ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان
الوصول لا الكل وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الثانى ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذى هو منتهى المسافة الممتنع لا يكون منقسما
فى ذى الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آنى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب
ان يكون تلك العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب له اى موجبا فى آن
فى ذلك الآن مع حدوثه فى آن ابتداء الحركة والمستمر الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آنى كالوصول فكذلك الميل الموجب له آنى اى حادث فى آن وان الوصول
غير ان الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب
المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اى زمان سكون والجواب ان الوصول فى آن هو طرف حركة متوجهة الى المنتهى
والرجوع فى آن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد مشتركا بينهما اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا
بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الخط ولذلك قال واما الآن فهو جزء زمان لا ينقسم وذلك الجزء فانتم لا تقولون به حتى يتعين كونه آخرا
بين زمان الحركتين قولكم ان الرجوع غير الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع
واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هى ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له فى آن ما

ولا يمكن اتحاد الآنين والا لكان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات والتخالف بينهما بتخلل زمان بينهما لاستحالة تتالى الآنات فذلك الزمان يكون سكونا اذ لا حركة فيه لا
الى ذلك الحد ولا عنه وابطله ابن سينا بان المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق ومباين
للحد الذى هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة الطرف فان زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا فاصلا بين زمان الحركتين فان طرف الحركة لا يجوز ان يكون
شيئا وليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع ومباين بحيث انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض
حركة الرجوع فان كل آن نفرضه فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع ثم انه اتمام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب للحركة
المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع فى جسم الاتصال المحدود والسحب عنه فوجب ان يكون كل منهما فى آن مغاير لآن الآخر فبينهما زمان سكون لما مر وبعض
قرر الحجة التى اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تتالى الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل
فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل هو زمانى كالحركة وقال الجبائى لا شك ان الاعتماد الجالب فى الحجر يغلب
الاعتماد اللازم والحادث اقوى من الباقى فيضعف الاعتماد الجالب للحجر ويضعف بمصاكة الهواء المخروق متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم الجالب
نزول الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب
السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه
ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر فى مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات
واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين اعتماد طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد خردلة وهبط
جبل ولا قيل له الى حد ما بسطها سطحه ولا شك انه ينزل الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك
يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضرورى البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف فى الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب
بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه فى الصورة المفروضة بل ترجع بحركة فاذا وصل الهواء رجعت وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذى ذكرتم من تلاقيهما
فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذى هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه
الاعتماد المجتلب فانه يقتضى الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجاب الجبائى على اصلهم بانه المولد غير بل المولد هو الحركة
السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذكره فى مباحث الاعتماد المرصد
الخامس فى الاضافة جعل المرصد الرابع فى المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبى الحكماء والمتكلمين وافرد بها الاضافة فى هذا المرصد واكتفى فى سائر
النسب لما مضى فى صدر الموقف الثانى اذ ليس بها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول وهى المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اى ليس حقيقتها سوى
انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر وهى الاضافة التى تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال للذات
الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض ويسمى مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان
العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما حسبه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من يعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة
كذلك اى من حيث يلزم تعقلها من تعقل الملزومات فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم فى تعريف المضاف بل يراد به ان يكون ماهيته حقيقة تعقل الغير ولا يتم تعقله الا
بتعقل الغير اى هو فى حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها فاذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة خرج سائر النسب وبقى هذا القول متناول المضاف
الحقيقى والقسم الثانى من المشهورى اعنى المركب واما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقى
قلنا ما لا مفهوم له الا المعقول بالقياس الى الغير على الوجه الذى حققته فان المركب يشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا المقصد الثانى للمضاف خواص احدها
الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما عدم الآخر فيه فان قيل قد
تؤكد فى المتقدم والمتأخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتأخر الزمانى وكذا المتأخر لا وجود
له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقى منهما الا فى الزمن فان المتقدم والمتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون الجمع المركب منهما او فى

متوجهًا ايضًا اعتباريًا فلا وجود للمتضايفين من حيث هما كذلك في الخارج بل في الذهن وهما معًا فيه فالتكافؤ بين المتقضين وكذا بين الشيئين المعتبرين باق بحاله
واما متوجهًا معًا اذا اخذا وحدهما فيعود معًا فان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس كالاضافة ذات الموضوع وهو حين كانهما كل عليه الخاصة الثانية وجوب
التكافؤ في النسبة ويعبر عنه ايضًا عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس وقال الخاصة وجوب الانعكاس ومعناه انه يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان
هو مضافًا اليه في اذا اعتبرنا ان كل واحد من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسبة احدهما الى الاخر وجب ان ينعكس من النسبة نسبة الاخر
اليه ايضًا فلما ان الاب اب للابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافًا اليه لانه اذا لم يراع الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت
هذا اب الانسان لم يلزم ان هذا الانسان لاب والحاصل ان من الخاصة انما هي للمضاف المشهوري اعني الموصوف الماخوذ من حيث انه موصوف لعارضه كالاب
والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهوري الى صاحبه وجب انعكاس تلك النسبة واما المضاف الحقيقي فلا انسبة فيه حتى يتصور
الانعكاس اذ لا يصح ان يقال الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى الحكم لمن كان قلب مذكور وهو يصعب رعاية فاصل الانعكاس سيما اذا لم يكن له
اي للمضاف من الجانب الاخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذ مع اضافته وليس للمضايف الاخر اعني الطائر اسم كذلك فيقال الجناح جناح
الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر اي المضاف من الطرف بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس
ثم والضابط في طريق معرفة الانعكاس انه يجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وينظر فيها فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت
الاضافة فيه وان اذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة المتقيمة فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه
ماخوذ مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظًا مفردًا او مركبًا ونسبت احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعًا المبحث الثالث الاضافة لا تستقل
بالوجود لما ليس لها وجود منفرد ولا يتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان تكون امرًا لاحقًا للاشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبعًا لتحصل ملحوقها وتخصصها
ومنهم ذكر ان تحصلها تبعًا للملحوق تارة بان يوجد الملحوق والاضافة معًا فتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق وليس ذلك الملحوق على هذا الوجه هو المعقول بل
هو امر مركب من المقولة التي هي موضوعها وتارة بان يوجد الاضافة مقرونًا بالملحوق الخاص كشيء واحد متعين عارض لذلك الملحوق وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمماثلة
وهو الاتحاد والموافقة في الكيف غير الكيف المخير الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث انه في الكيف كان نوعًا من الاضافة متحصلًا بحسب لحوقه للكيف وكذا
الحال في المساواة والمماثلة ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الاخر محصلة ايضًا على حسب تحصل الطرف الاول شخصها كان او نوعيًا ولم يمتنع بسبب
استلزام نقص اللازم نقص الملزوم انها اذا كانت في طرف مطلقة اي غير محصلة مع الطرف الاخر مطلقة ايضًا فالنصف المطلق في مقابلة النصف المطلق وهذا
النصف في مقابلة هذا الضعف فظهر ان اي المتضايفين عرف بالتحصيل والتعين عرف الاخر به لكن هذا اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية
واما اذا حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعين من له الرأس وان الرأسية اضافة عارضة
لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا
الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الرأسية وجب ان يحصل الاضافة في الطرف الاخر فيكون الرأس وذو الرأس معينين المبحث الرابع في لحوق
الاضافة بتقسيمات من وجوه الاول اما ان يتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان يتخالف كالابن والاب فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية
والمخالفة اما محدود كالضعف والنصف فان ضعفيه شيء واحد يكون بالقياس الى واحد اخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان
الاكثرية شيء واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثاني انه قد يكون الاضافة لصفة موجودة في كل واحد من المتضايفين كالعشق فانه لادراك
العاشق وجمال المعشوق فكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما ثبتت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة في احدهما فقط كالعالمية
فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم وهو متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة يقتضي اتصافه بها والا فالمعدوم يكون
معلومًا صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلًا اي في شيء من الطرفين كاليمين واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية لها صار متيامنًا
الاكثر التياسر الثالث قال ابن سينا يكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقاطع والمنقطع وفي المحاكاة كالعلم
وفي الاتحاد كالمشابهة والمجاورة والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا يكاد يكون الاضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي

بالفعل

بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب
والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط
تقريبًا ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لطابق المنقولات بحسب المعنى اذ يكون في قوله في الاتحاد واما مقام
المعادلة واما وقوع الجبر موقع الحس فلا بأس به لان الجبر ايضًا يحاكي هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تع كالاول فللجوهر كالاب
والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم
والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابًا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنًا الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم اي يكون لها
باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدائية او لا يكون لها اسم مخصوص شيء من طرفيها كالاخوة السادس قد
يوضع لها ولموضوعها اسم سواء كان الاسم عليها بالتفصيل سواء كان اسمًا مشتقًا كالعلم او غير مشتق كالجناح المبحث الخامس من اقسام المضاف التقدم والتأخر
قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلة كتقدم المضيء على الضوء وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا
عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس ذلك اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان
باقيًا على حيزه ثم تحرك اصلًا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها
تقدمًا ذاتيًا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية لان وجودها اي وجود حركة الاصبع اتم والكل في نفسه فاذا وجب الكل وجوده اي وجود
حركة الخاتم كان الضوء القوي الكامل يوجب ضوءًا ضعيفًا ناقصًا فيما يقابله بحسب استعداده نسبت لذلك بينهما ترتب عقلي وهذا التقدم بالعلية الثاني التقدم
بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين ووجودها الا بعد الواحد وذاك الواحد معًا ولا يتم له اي للاثنين ذات الا بذاتهما سواء فرض لها وجود ام لا بل
ذلك الحكم له باعتبار ذاته وصفته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكر ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي
مخصوص بجزء السبب بالنسبة الى الكل دون سائر علله الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه في وجود المحتاج كان متقدمًا عليه بالعلة كالمؤثر المستجمع
لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وان لم يكن كذلك كان متقدمًا عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملًا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي
على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشي من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما وادخلها على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم
موسى على عيسى ع م فانه ليس لذات موسى والشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان اخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا
صفة للزمان اولًا وبالذات وفي مغايرته للاولين بينة اذ ليس شيء منهما راجعًا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج فيه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته
الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رض الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل
التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي وهو ان يكون
وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر ممكنًا كصفوف المسجد ويختلف ذلك اي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرًا والمتأخر متقدمًا بما يجعل انه مبدأ فقد يبتدي
من المحراب فيكون الصف الاول متقدمًا على الصف الاخير وقد يبتدي من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر
مبدأ كان الجسم متقدمًا على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها
على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدمًا بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار والاحتياج فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذا النوع من التقدم لا يجوز
اجتماعهما ولا بحسب الشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس واليوم مثلًا متشابهان في الفضل وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل يعقل امتناع الاجتماع كما في المتقدم بالابعد ولا
بالزمان والا لزم التسلسل لان يكون كل زمان في زمان اخر وقد ابطلناه ذكره وجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان لان التقدم الذي للجامع بين المتقدم
والمتأخر وانه اي هذا التقدم الذي سماه التقدم الزماني لا بوصف ولا بالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان تقدمًا بالوصف لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى ع على عيسى ع م فالتقدم عرض للكل
عروضًا ذاتيًا فاذا عرض لغيره كان بسبطه الكل ولا يوجب لكل اخر فكذلك ههنا اذا قلنا الجزء الزمان انه متقدم فهذا التقدم ان زمانه متقدم وهو يوجب ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث
الزمان نوع تفصيل لهذا المقام وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس التقدم مبني على انه ليس بين الطائفتين منهما الا الحكماء للمعلول راجعًا الى التقدم بالزمان ادعوا قدم الزمان المستلزم لتقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثًا لكان

عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده بعدما يستحيل اجتماع المتقدم والمتأخر
عدم الزمان زمان فتأمل فيه اي في هذا المبنى وتحقق حاله كي لا يزل قدمك في تلك الحالات عن سنن الصواب والله الموفق وربما تكلف الحكماء الحصر اي حصر التقدم في الانواع الثلثة
وجه ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول اي الحقيقي اما ان يتوقف المتأخر على المتقدم اذ لو لم
يتوقف عليه حصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس كليا اي لا يلزم الدور فالمتوقف اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما في الاثنين
والواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراط
اي اشتراط وجود المتأخر بالعدم الطاري عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان يتوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطاري
عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها بالذات واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون التقدم
فيها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطاري على المتقدم بل يتوقف على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المساوي للتقدم المؤثر التام
وتقدم العلل الناقصة على اجزاء المعلول والثاني اي التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ يعتبر النسبة اليه وذلك المبدأ اما كمال وهو التقدم بالشرف اولا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال
التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة يتقدم في المراتب المكانية والى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة
راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر وبيانه ان الاول اي التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن
الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكلما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي مقدم على المستقبل
وهذا هو الصحيح عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل وقيل بالعكس اي الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولا
مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا الثالث جميع انواع التقدم تشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر في المعنى
الذي كونه مقولا اي جزاء اطلاق قوام المتأخر في التقدم العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتأخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ
اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضل والمعية بالرتبة كنوعين
متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين متولين للماهية واحد في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولي شخصيين من نوع
واحد واما بيان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك او التشكيك او الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشأنها
والله اعلم

الموقف الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف
الثاني وانه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه
عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات والتعيين اعتماد اعليكم به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر
آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلقا او نوع منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما
فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتحريك لان العقل عندهم متعلق بالجسم على سبيل التأثير وهذا التقسيم الذي
ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير نفي الجوهر الفرد ايضا ثم بعد ان
تبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين فالجوهر هو
محل لجوهر آخر وبعد ان تبين ايضا ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم او لم يثبت
شيء منهما الا من عند البيانين برهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا يعترف به بجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة
الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اردنا ايراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذه الاشكالات في الاشكال
المذكور بقوله وانما يتم اه قلنا الجوهر اما ان يكون قابلا للابعاد الثلثة فجسم والمراد الجوهر الجسم اولا واذا لم يكن جسما فاما جزء او ليس كذلك فان كان جزءا فان كان الجسم به
اي بذلك الجوهر حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا التقسيم حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا التركيب للجسم
من جوهرين حال ومحل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة

الجسم

الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل يجوز ان يكون جزءا للمتصرف او العقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز
اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وح فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو
الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد ويعلم من هذا ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان تنبيهان الاولى
الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتألفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي قام به التأليف
اتفاقا منا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين
تأليفا على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه ويطلق على ما هو مؤلف
مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثمة اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما
يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ان هذا الكلام من
التعسف التام الثانية نفي شبه الجوهر الفرد والشكل له باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا بما له
جزء فان الحد هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي نهاية فيكون لا محالة هناك جزءان لا محالة ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان الشكل له
من الاعاد في الشكل فان الاشكال لا يكون شاكل شيء وهذا اي ما قاله ظاهر بناء على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف
فيما يشبهه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا تختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكانت له جوانب مختلفة فكان يشبه اي
المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وهذا انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا مع
ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذكر لانه اتفق الكل على ان
له حظا من المسافة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر
الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به آخر نهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا لزم فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المسافة فلعلهم ارادوا
انه له حجما ما ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه والآلى وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا فان ماله مسافة امكن ان يتوهم فيه شيء غير شيء
لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول في الجسم

وفيه فصول اي فصلان الفصل الاول في بيان حقيقته واجزائه الخارجية
وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ورسمه ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة
التي هي مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد
فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام كالكرة واما السطح وان كان لازما لوجود
لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك محالا عن حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم لا جسم اذ ليس لازما لماهيته
لم يصح تعريفه به وتحصيل الكلام ان يقال انما اعتبر امكان الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة بالفعل كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى
بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم
يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط آخر وعلى ميل الى احد الطرفين اصلا حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل منهما قائمة هكذا
واذا كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغرى تسمى الحادة والاخرى كبرى تسمى المنفرجة هكذا وتصوير فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة في الجسم ان نفرض فيه بعدا اما سواء كان خطا او سطحا لكن بتعريفه للقائم يناسب فرض الخط كيف اتفق اي لا بتعيين لفرضه جهة وهو الطول
ثم نفرض بعدا آخر في اي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا له على زوايا قائمة وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعين لا
يتصور غيره واحد اذ لا يتعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله وهو العمق وهذا القيد اعني كون تقاطع
الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم نذكره لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك وهو انه يمكن ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة

والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم هو الجسم لا السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوايم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع للاوليين على زاوية حادة ومنفرجة وللطول الساوية
فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم والقيد الاخير لما ذهب اليه المعتزلة من ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا وللاخير ثبت بعد ان
الجسم لسكونه وان السطح يجب ان يكون عرضا احترازا عنه على تقدير التنزل مماثل ومهنا شكوك ... مطلق الجوهر ... فان شيئان الاول ان ... صادق على الهيولى ... المطلق
اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها قلنا ... الهيولى ... ان الصورة الجسمية ... الابعاد فيها بل ... الصورة الجسمية
والصورة الجسمية تقبل الابعاد والمتبادر من عبارة التعريف امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت ما ذكر صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا نسلم ...
لان الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر المتداعي الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر المتقدم المعلوم وجوده بالضرورة
فالمقصود ههنا تعريف الشكل الثاني ان هذا الحد يصدق على الوهم والركيب الابعاد المتخيلة الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المتخيلة فيكون ...
انه ليس بجسم بل هو قوة من القوى الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر لفرض الابعاد قبوله اياها في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشكل انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا وهو ممنوع ايضا
بل امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلى كونه جوهرا مغايرا للجسم شكان ايضا الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته لما عرفته في المقولات وربما
يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه الموهومي
تلك الفصول الاخرى جوهرية ايضا فلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذكره في الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان يكون جنسا للفصول
تلك الانواع كما ان ساير الاجناس كذلك ويقال قيل الجوهر هو الموجود لا في موضوع فهم قيد ان ليس شيء منهما ذاتيا للشيء من الحقايق الاول الوجود وانه عارض للموجودات
بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزءا للامور العينية والثاني كونه لا في موضوع وانه عدمي لا يصح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذكر رسم الجوهر لا حده كيف والاجناس
العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفها امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها الشكل الثاني ان مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان
يفرض فيه الابعاد على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقايق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا يعني وان لم يكن مفهوم القابل
امرا عدميا بل كان امرا موجودا في الخارج فهو عرض اي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قايم بالذات اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون
تلك الذات قابلة له والكلام في قابليته له ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها
بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا الى غير النهاية الممتنع هو التسلسل في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا تسلسل في الآثار
اي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور
المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بالاتفاق وقد يجاب عن هذا الشكل الثاني بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل
الذي هو ذات وهذا هو الجزء الجسم مع ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد ولا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا نزعم
ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقرر هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه
مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المقصود ههنا كما يتحقق به اندفاع الشك المذكور في الشك الاول وتنقيح به ايضا
حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال والآن آن اوان ان نتذكر ونتنبه بما قد علمناك من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه
بل انما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في
الفصول كما ذكر ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم القابل للابعاد الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد
وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا الاطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما يقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت
حقايقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير
ما ذكره وبقي ههنا بحث وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا او لا وثانيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه
في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدئون في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان
لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا يتنازع فيها الوهم العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها

على ما ينبغي والاشكال ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل يتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك
غذاء للروح وايضا لا يليها بتقيية مقصود النفس اذا اعتادت بها مكنها ان لا تتعب في ادراك الاشياء ودونه اي دون المعين فان امكن هناك تحصيل اليقين
فذاك وان لم يكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القايمة والقيد الاخير ههنا للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا ان نحملهما الى المعنى الاول والمعنى الثاني اسم ولحدهما قلنا هو
القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القايمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم
وتعرف معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض
العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه من الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد
بالفعل لما مر من انا لو فرضنا موجودا الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا للماهية وايضا فانا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا
طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان تعرف
بها الجسم وهذا الذي ذكر في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا منفصلا فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو
مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انتقل الاجزاء الموجودة فيها من طول الى عرض او بالعكس ونقول المراد بقولهم الطويل
العريض العميق انه يمكن فيه ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع الى الحد الذي ذكره
الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اورده عليه ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذكر الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا
من اجزاء غير متناهية وسياتي تقرير مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائي يتألف الجسم ويتحصل عن ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذكر بان يوضع جزآن فيحصل الطول
ويوضع جزآن آخران على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذكر
بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما جزء ثالث ويوضع فوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى
جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف بينهما اي بين جزئين منفردين او من ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم
في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجسم والجوهر الفرد عندهم وداخلتان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى الاطلاق لفظ
الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلث تعرض الى ما يجري من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات
منقولة عن بعض المتكلمين فقال واما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القايم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام
هو الشيء بطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فسادا
آخر لان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء ولفظ الجسم بحسب
اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال اشعار بذلك وذكر المصنف انه ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار فانهما ذهبا
الى ان الجوهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل لما عرفت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائها الى جوهر
تقوم به فلا يكون الجوهر القايم بذاته مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بانفسها
لا يكون قايما بذاته بل يحتاج الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي ولا يتجه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكم كل واحد منه وقد يستدل
على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر
ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب
التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتج بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفسية
وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا
لكانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات لا يكون لا يدل على

والثاني بطلان الملازمة فلان التفريق في اجسام لهيولة هي متصلة في حد ذاتها واحداث لهيولتين منفصلتين لكونا
موجودتين في تلك الهيولة الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب ان يكون التفريق على ذلك
التقدير اعداما واحداثا فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة هويتين
منفصلتين واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا
لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير
مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها متباينة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع
الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متباينة باسرها وذلك اي تباين مقاطع الاجزاء
التي يمكن فرضها يوجب التباين في تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متباينة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتباينة
واجيب عنه بان مقطوعات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تباين محالها الا
بحسب الفرض ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلثة ايضا
الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام امتنع
قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له
فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من
اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة
المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء
موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان
المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان
المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية
فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب
الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم
بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل
فظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في
الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثم
نقل عنه انه لما عير مثبتو الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست بابعد مما الزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزموه الوجه
الثاني انه اي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة
بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال فاستحال ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان
يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التاليف في ضم بعض الاجزاء الموجودة
في الجسم الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تاليف

تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا مشتركة بين المختلفة فلا حاجة بناء على دخول الاعراض في حقائق الجواهر ولذلك ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا
الاعراض لا تبقى كما مر والجواهر باقية كما سيأتي والحق انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا تكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل واعلم انه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم
هو جواهر مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجواهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما
النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك انقسمت الاجسام المؤتلفة
منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض
وجد الجوهر واذا انتفت انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الآخر كالمتضايفين المقصد الثالث الجسم اما
مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع
انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزية بان يتوهم فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها توجد كلها بالفعل او لا يوجد كذلك
وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب
جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا
ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزية اي قابلة للانقسام كلها ولو فرضا لم يكن الانقسامات كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء
التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقرر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب
الوهم موجودة بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس حاصلا بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه الثاني الاجزاء كلها بالفعل
وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها كما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وحكي عن الجبس من الاوايل الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية ونسب الى محمد الشهرستاني
صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل
اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم متصلا في نفسه لا مفصل فيه الا انه يقبل انقساما اما متناهيا
اي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن مجاوزته اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن افلاطون
من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان لا يتجزى فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام ابدا ولا
ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا شبيه بما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف المعدوم غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة
او متعاقبة فليس ما هو الآن مقدورا له لا ينتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه في حال القابلية على حال الفاعلية واذا فهم هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب
ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن جميع
الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعلنا البحث في الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي
اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا بالفعل دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها قابلة
للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة ومختلطة منها فهي احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلنا هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها فهي احتمالات عقلية لا
مذاهب المقصد الرابع في حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ما يبين اولا ان الجسم اي القابل للانقسام منقسم بالفعل اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة
بالفعل ثم يبين ثانيا ان تلك الانقسامات او الاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام وهي كثيرة منها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة
فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي باطل والشرطية بتسليم المقدم [illegible] على تقدير قيام الوحدة بما يقبل القسمة
وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة [illegible] لا نسلم [illegible]
ولا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام [illegible] غير منقسم [illegible]
بخلاف [illegible]

الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان للجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما
حصل له من تاليف اجزائه بعضها الى بعض واذا كان التاليف يفيد زيادة حجم فليجعل التاليف من اجزاء متناهية
في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها وهو الجسم وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه
يشتمل على آحاد حقيقية اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد
فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء
الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب
من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع
وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اولا يرى انه
ينضم فيه اجزاء متناهية بعضها الى البعض ثم اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية نقول هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية
والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء
يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة
المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من
اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ح ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات
غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا يتجاوزه لان الجسم ح ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي
يستحيل خروجها بالكلية الى الفعل كما مر النوع الثاني من حجج جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبتني تركب الجسم
منها اي من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء اي من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول
واما ان كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهي ذات وضع
لا تنقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين
بالمعدوم ضروري البطلان يعني انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تتماس بما هو موجودة منقسمة في
الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المتماسين في العمق او كون التماس بجزئين منهما لا بهما فتنقل
الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما وليس بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم
ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت
وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو
النقطة وايضا فانها اي النقطة طرف الخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة
موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا فنقول في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب اذ ذلك الجوهر
الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اي وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل لا ينقسم والا
انقسم الحال فيه كما مر مرارا وذلك المحل ان كان جوهرا فذلك وان كان عرضا كان له محل آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر

كذلك

كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وقد وقع جزءا للجسم ثم اذا اخرجناه من الجسم واعتبرنا التماس له ما كان يحاذيها
له وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجاب عنه ذلك بان النقطة عرض غير
سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم
في تلك الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام الوجه الثاني الحركة موجودة
بالضرورة وانها تنقسم الى حاضر وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضر منها موجودة والا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل
لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه
مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان يكون الحاضر
منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضنا والا لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اي الحركة غير
قارة الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزءان امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هذا خلف لان المقدر
خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة
مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اي لانطباق الحركة عليها بحيث اذا
فرض في احديهما جزء تعرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة
كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت
الحركة عليها اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازي هذا
اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في
آن الحركة لكنها ليست منطبقة على المسافة او الجزء لها اذ لا امتداد لها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة
فيها فليست لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة
منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة
من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت
لم تكن اصغر الزوايا ولا نتصور الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا
وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادثة
من محيط الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع
نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء
الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة واحدة فهو خط او في اكثر يعني في جهتين فهو
سطح ولا انطباق اي ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوي فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا يكون
الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة هذا خلف فتعين ان يكون
ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء
من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقها وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان
الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى

لست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق
الانطباق بينهما بالكلية فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في ساير النقط التي بها التماس بينهما فلا يكون
الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد
الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان
كان على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المفروض لانا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي
التماس واسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان
حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففي آن حصول من المماسة الثانية يزول التماس الاول وهكذا
كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر وهم بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة
فلا يلزم تتالي النقط والآنات الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر الخط الاول عليه اي على الخط الثاني فانه
يماس الخط المار في مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما تكون بنقطة لان التماس من الخط القايم المار
هو طرفه الذي هو النقطة وبخصوص النقطة لا يكون الا نقطة فالخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية وكذلك السطح
مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان
يكون منقسما في جميع الجهات كما سياتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي
على آخر مثله الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير
النهاية فتكون اجزاؤهما الممكنة سواء لان اجزاء كل واحد منهما غير متناهية ح وهو بهت ويرد عليه ان لا اجزاء
فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا
استحالة الوجه السابع لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه لكان يمكن ان يقسم الخردلة الى صفايح غير متناهية ونغطي بتلك
الصفايح وجه الارض ونستر وجوه السموات ونفصل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان ورد هذا بما عرفت
من معنى لاتناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المص وبعض ذلك
الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا نفيه للمنصف اقناع وطمأنينة
باطن فارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها المص الخامس حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد
متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب اي وليس بمركب من اجزاء لا تتجزى انواع اربعة النوع
الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول متحيز بالذات عينه غير يساره ضرورة وكذا ساير جهاته المتقابلة
متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات واستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا
وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة
بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها الوجه الثاني انا لو ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا
بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك اي الوجه الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اي الوجه الذي الينا وهذا ايضا ضروري
فوجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز
ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين

لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد
بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره
وهو بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا اذ يمكن ح التمييز من
فيه شيء غير شيء كما تشهد به البديهة النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا
تتجزى فليست تلك الاجزاء لا تتجزى هذا خلف لكونه اجتماعا للنقيضين بيانه انه اذا تركب الجسم منها ولا بد لها من
ان تكون مجتمعة مترتبة متصلا صفة والا لم يكن هناك تركيب حقيقة وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر اذ لو كانا متحدين
لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لانم ذلك
اي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضروري فان بديهة العقل
شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم جواز التداخل حينئذ فيكون حيزهما
اي حيز المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدارا وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء
بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم زايد على حجم واحد منها
وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان
يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير
التداخل نقول فالمداخلة بين جزئين انما تكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين عند المماسة غير
الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من
التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة
في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك
الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما والملزوم حق واللازم ايضا حق واللزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على
ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اي لا يجوز ان يكون بكليته مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على
احدهما فوجب ان يكون بعضه مماسا لاحدهما وبعضه مماسا للآخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعني
وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثلا الى
جزء آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاولان
باطلان لانه اي كونه في احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء
الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما وهو الثالث اعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلوب
الثاني من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء شفع كستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف
الآخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا اي تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التناول حركة على السوية فلا بد ان
يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذي انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة
والبطوء وهو اي منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تامل

صادق الثالث منهما نفرض خطا من اجزاء وترا كالخشبة مثلا ونفرض فيكى للجزئين كليهما من فوق كلا منهما من طرف من
طرفي الخط ثم نفرض انهما يتحركان اى كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لامحالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل
واحد من الطرفين فيكون نهواى الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما معا عليه وربما يمنع هذا بانهما اى الجزئين المتحركين يقفان
قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما الى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما
النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله احد الامرين لازم اى ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء
تفاوت الحركات بالسرعة والبطوء واما تجزي الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزى يستلزم
انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزى والاول هو انتفاء تفاوت الحركات منتف
ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء فثبت الثاني وهو تجزى الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طريقين
احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطوء لا يقطع لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل
السكنات فهو اى البطوء اذن يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطئ وهو الاول اعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات
او اقل من جزء اذ لا محال لتوهم حركته اكثر من جزء فينتجزى الجزء الذي لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه وهو الثاني من الامرين
اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اى ثاني الطريقين المذكورين ان نبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث
يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغني عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اي تلازم
ما بين الحركتين دليلا على ذلك اى على ان البطوء ليس لتخلل سكنات كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين
فعند ما يقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثله لزم تساوى السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل لزم التجزى
وهو الامر الثاني وذلك اي تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صور ست الاولى الدايرة الطوقية من الرحى والدواير
القطبية منها لان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت
الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانفصام الرحى الى دواير متعددة بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك بان نخرج
خطوطا متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى
وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطواق من الخطوط
فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث
وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فيلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دواير يحيط بعضها ببعض ولو كانت الرحى
من حديد او ما هو اشد منه ثم اتصالها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان ينفك منها جزء بالغ السعي وذلك الذي ذكرناه
من تفكك الرحى حال سكونها وان كان مما لا امتناع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كساير العاديات ومعلوم لكل
عاقل ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل من الغرايب والعجايب ليثبت ذلك الصورة الثانية فرجا ولتشعب
ثلث فيثبت واحدة منها وتدور اثنتان حتى ترسما دايرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة ولا شك ان ما بين
الشعبتين تمام الدايرتين معا بحركتيهما وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك بين الشعبتين يمنع عدم التفاتر
والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع عقبه على الارض ووتد وعلى عقبه فانه
ترسم دايرتين احديهما بعقبه وهي اصغر والاخرى باطرافه وهي اكبر وان شئت فافرضه اى الداير على عقبه ما ذا لمه

فرأس اصبعه ترسم دايرة اكبر بكثير من الدايرة التي ترسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانا اذا تحرك راس اصبعه
جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزء كيف ويعرف الاتصال
يوجب الالم وانه لا الم هنا اصلا وان شئت فافرضه اى رسم الدايرة الصغيرة والكبيرة في الفلك في كوكبين يدور
احدهما قرب القطب والآخر على المنطقة فان حركتيهما في رسم الدايرتين متلازمتان والا لزم الانخراق في الافلاك
وان لا تكون موصوفة بالشرع والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها فان الظل يقطع
بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدر ما من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع
فلكها فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار براس
الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقطع بخط مستقيم كما تشهد به التجربة الصحيحة وهو موقف الظل عن الحركة مع
تحرك الشمس يبطل الاستقامة في خط الشعاع لان الشمس اذا انتقلت الى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي
مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر
الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة من
وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا كذلك في وضعه الثاني
والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو بط بالضرورة الصورة
الخامسة دلو على راس حبل مشدود وطرفه الآخر مربوط في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويجريه
فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو يقطع مسافة البئر حين ما يقطع الكلاب نصفها من غير وقوف
للكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى ما بين الحركتين في السرعة فاستدل
بذلك على الطفرة الصورة السادسة جزء يتحرك جزءا على خط متحرك جزءا آخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج
خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ولنفرض هناك خطا مركبا من جزئين كاينا على آ ب بحيث يكون د
واقعا بازاء آ وه واقعا بازاء ب ونفرض ز جزءا كاينا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته وهكذا
فاذا تحرك د بحركة خطه د ه على خط آ ب ج من آ الى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ج وفرضنا
مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د وكان اى د مقابلا لا في ابتداء الفرض ط اى تحرك ز من د الى ه وهو اى ه وان
كان مقابلا لب في ابتداء لكنه الآن مقابل لج فيكون ز حينئذ مقابلا لج ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركتيه الذاتية
والعرضية جزئين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا فان ز ود كانا معا محاذيين لا من خط آ ب ج قبل الحركة
والآن قد صار ز محاذيا لج ود محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان ثبت
فلك فحين تحرك ز بمجموع حركتيه جزءا ود جزءا يكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد الذي هو انقسام الجزء النوع
الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط
منها من اربعة اجزاء ولم تجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد في ذلك المربع ستة عشر جزءا
هكذا

فيكون لكل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين
محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث

من الثالث والرابع من الرابع والقطر كالضلع في المقدار فانه يجب بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على بطلان وتر الزاوية
القايمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوى مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى
زوايا المثلث قايمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور
ان يكون القطر اطول وذلك بان يقع بينها اى بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين
من اجزاء القطران وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه سبعة اجزاء هى الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة في
الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة
ايضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او
بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه الوجه الثاني مثلث قايم الزاوية كل من الضلعين
المحيطين بالقايمة منه عشرة اجزاء فمقول تمام البرهان في شكل العروس على ان مربع وتر اى وتر قايمة المثلث كمجموع مربعى
الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا
واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة
عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذى يتم
الجذر المذكور الوجه الثالث هذا المثلث القايم الزاوية اذا طبقنا راس وتره اى وتر قايمته على ضلع من ضلعى القايمة منتهو
نحو السماء ومرونا رجله اى رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قايم على سطح الارض يبعد اسفله عن موضعه
الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب شىء والمقصود انه كلما ينحط راس الوتر عن شىء من هذا
الضلع يخرج من ذلك الضلع شىء اى يخرج رجله عن ذلك الضلع بشىء وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب
فان كان ما يخرج به اسفله مثله اى مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذى خرج من
طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار وهو اى
هذا الفاضل مثل الضلع الآخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين وتكذبه
الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدارها ينجر اليه اقل من ما ينحط عنه فاذا انحط جزءا انجر اقل من جزء وهذا الوجه يليق
بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع بينا فيما تقدم وجود الدواير
وامكانها مناف لوجود الجزء الذى لا يتجزى لما تبين من قوله فاذا فرضنا دايرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا تتجزى
فان كان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره
انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط
في جهة محدبه اما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء ايضا لان ما كان منه متلاقيا
مغاير لما ليس بملاق على انا نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها اى ظاهر محيط الدايرة
ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان
ذلك الخلاء اى كل واحد منه او بعضه اقل من قدر يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما لا خلاء بان يكون
ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها اى باطن محيط الدايرة او باطن الدايرة فانها قد يطلق على

محيطها كظاهرها في المقدار وهو اى باطنها كظاهر دايرة اخرى محاطة بها لانطباقه عليه ظاهر المحاط ايضا كباطنها
لما عرفت في المحيط وهى اى الدايرة المحاطة كثالثة ورابعة الى دواير اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى
مثلا كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكره في الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء
التى لا تتجزى دايرة لانا اذا جعلناه دايرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها
كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها
كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا يجعل
الدواير محيطا بعضها ببعض فلا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء من الدواير
العظيمة على اجزاء الدواير المفروضة ولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم انقسام
لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق فظهر ان امكان الدواير ينافى وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس
في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة
الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء الوجه السادس برهن
اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وتر لزم مثلا ان يجزى الجزء
الوسطانى المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطبايع قالوا لما تقرر بالبرهان ان
الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد
ثبت انه متصل واحد في الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اى لا تصل قسمته
الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء
لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا ينتهى قسمته اليها فيكون قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة
اما بالفك كسرا وقطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع
اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد
والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذاتين واما بالوهم والفرض فهذه
الثلثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمتنع عن القسمة الانفكاكية مع ما لصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في
بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة يحتاج اليها في القطع او اصغر متبالغة لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة
الفرضية فلا تقف ابدا وقد بين انحصار القسمة في الثلثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهى الفكية او لا واما
ان تكون موجبة للانفصال في الخارج وهى التى باختلاف عرضين او في الذهن وهى الوهمية واما ذكر الفرض العقلى
مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فتقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات
المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم
المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف
باعث للوهم كما فرض الاجزاء وح يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث
كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة اسنان انفكاكية وهى قسمة خارجية منقسمة

الى قسمتها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية ونسبي وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط
وقد يفرق بين الفرضية والوهمية بما اشرنا اليه ويجعلهما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في الكتاب
فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال المعتبر السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا
منهما قالوا ان الجسم البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا جئنا الجسم قابلا بين
ثم اتصال اي جوهري ممتد في الجهات متصل في نفسه نسميه الصورة الجسمية وندعي انه اي ذلك الجوهر المتصل
ليس تمام حقيقة الجسم بل ثم امر آخر يقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا باعتباره
فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وح نقول فان ثم امرا
قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين اللذين
يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلا منهما او نقول
قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال والانفصال
غير الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير
للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الاولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا
بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان ح
متصلين وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات
المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال الباقي بحاله اثبتوا ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالتشخص على امر باق
على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما
وربما يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت في اصل كما قبل الانقسام كانت متصلة لا
منفصل فيها واذا كانت كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى
قبولهما اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى فينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في
امور مترتبة موجودة معا وسواء هذا الوجه الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا
كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما
ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال
المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها
بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة
الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصورة المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة
ولا متصلة ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها
تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس
واتباعه بمبادي الاجسام البسيطة اجزاء اجسام هي صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلثة لكنها غير
قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها

واحد ح

يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير ح

وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس ثمه
امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق وهو محصول ما ذكره الفاضل استقاء الجزء الذي
لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون في تركيبه منتهيا الى
اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام
الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال
الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها وابطل اي قول هذا القائل
ابن سينا بما حاصله ان في كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية
يكون طباع كل منها طباع الآخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاصل الخارج الموافق لها في الماهية بناء على
ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز ح على الجزئين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي فيه والجزء الآخر من الانفصال
الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية
وذلك لان من الاربعة متوافقة في الماهية فيكون متشاركة في اللوازم الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال اما في
جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم
الا لمانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته والا لخص نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته عند
فرض زواله فيكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المط الذي هو اثبات الهيولى ومبناه اي مبنى ما ذكره
ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون متخالفة
في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع واستبعاد الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقايق
باسرها مما لا يجري في امثال هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول على تقدير تماثلها
قد يكون تشخص احدهما مانعا من ذلك القول او تشخص الآخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه
المفروضين فيه اما لوجود المانع او لفقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا لاختص
النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المط وربما
يعترض على برهان الهيولى بان يقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم
ببيان كون الاتصال جزءا من الجسم حيث يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له فانا من وراء المنع اي نمنع كونه جزءا
منه وهذا الذي يقال فيه التزام الثبوت امر غير الاتصال قابل له وللانفصال ايضا ويصير النزاع في كون الجسم ذلك
القابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تثبت للجزء
اتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهرية الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الراي المعلوم وجوده بالضرورة والذي
يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل
والآخر مقبول فيصير النزاع في ان الجسم ما ذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القابل ان

هناك جوهر او را، هذا الجوهر المتصل لكن المشهور ان يقول ان هذا الجوهر المتصل قايم بنفسه وهو حقيقة الجسم او محل
للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه
افلاطون من ان آخر ما ينحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك
ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية والاتحاد والمتشبين احداثا من كتم العدم وهو بط كما سيأتي تحقيقه وههنا سوال
ستصعبه بعض وذلك السوال هو ان الاتصال اذا كان جزء الجسم كما زعمتم فبزواله الذي هو الانفصال يعدم هوية
الجسم لانتفاء الكل بجزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتم ايضا
فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزء الجسم والحاصل ان كونه قابلا للانفصال الذي هو زوال
الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين وظن المستصعب ان ذلك السوال
مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم قبول الامتداد الثلث
وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال صورته عنه ويقال ايضا للتلاقي امتدادا
وهو كم وليس جزء الجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال
مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال
الجوهري لانه لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل
للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف
بها فلا يثبت الهيولى هاذكر ليس جوابا للسوال وجوابه الحق ان قولنا الجسم قابل للانفصال ليس معناه ان شخصا
من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان اخران تارة اخرى فانه غير
معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مراده ان ثم امرا يستحفظ الماهية الجسمية
دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد
عليه الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر وذلك المستحفظ هو
القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة
ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية
التي لم يكن فيها منفصل اصلا حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت
اشخاص هي متصلات متعددة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على التقدير وثم امر باق في الحالين هو
معروض تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على ان ثم امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه
الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة او
كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء آخر بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك بل كان نسبة
هذه الاشخاص كنسبة ساير المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا بالبقاء فجوهر آخر يجب ان لا يكون
في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا بالجامع حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر مما ذكرنا ان الجوهر المتصل
لو كان قابلا لذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي مر في اثبات الهيولى هو مسلك الاتصال ثم شرع في مسلك الانفصال

فقال

فقال تنبيه وربما قالوا في اثبات الهيولى للجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن
حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من جهة واحدة لا يقتضي
قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود بجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما
بالنسبة الى شيء واحد الا يرى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما
استعانوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور
قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية
وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون هي قابلة لتلك
المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر والكون والفساد اي وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة
ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل
لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبني على وجود الهيولى فيلزم
الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان
لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فجسم اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد ان يكون
جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية ح مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت
الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل
على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا
اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لانه اي لان ما لا تحيز له
اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بمتحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب
بانا لا نم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في
الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال
ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة
لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم
يحتج في ثبوت شيء منهما الى برهان واللازم بط فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى برهان و
الجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع المقصد
الخامس في تفريعات لهم على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى الاثبات اذ تلك الحجة التي هي
المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعناصر
ولعل بعض الاجسام لا يقبلها كالفلكيات على رايهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا
طبيعة الاتصال اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها الجميع اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية
اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة
فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود

آخر فرا تصاف من الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتاز عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد
في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول
كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه اى احتياج الاتصال الذي هو
الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه بنفسه في شيء من الاجسام والا اى وان لم يمتنع
قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه
اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا يختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه جواب النفي
قايمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا مرة وعرضا اخرى اى كما ان انقلاب الحقايق محال كذلك اختلاف
لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا يكون تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي
اى لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية ونوقش فيه لا سبيل الى اثباته فان ما ذكر مع من اختلافها بالامور
الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور
وجودها الا بان يتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها لم قلتم انها ليست كذلك وان
سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا يحذور
في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم ان يكون
الشيء بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون
لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى
عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة
واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد يقتضي في الانسان ما لا يقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه حيث بينا هناك
على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله بفصل بعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة
الجنسية في الخارج حقايق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة
النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ثانيها اى ثاني تفريعات الهيولى ان الهيولى لا تخلو
عن الصورة اى لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة
اما اليها اشارة فيكون الهيولى ح جسما او امرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اى
قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اى صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان
لم ينقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما في
حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فيكون الهيولى ح امرا حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف والا اى وان
لم يكن اليها اشارة بان لا يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في الهيولى الاجسام
فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل سهلة في جميع الاجسام والمظاهر او لا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها
دون بعض والاقسام الثلثة باطلة فالاول باطلان ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم
لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر والاخير بط لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض

لان

لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا
فان قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي تخصصها بحيز معين وايضا ينتقض
ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن ساير العناصر الكلية واختصاصه بحيز المعين بلا مخصص نقيضه فان
نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزاء حاصل في حيز معين قلنا الصورة النوعية
وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحد فالكلام في تخصيصه بحيز المعين من اجزاء حيز
الكل فان الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية اما ان يحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها او لا يحصل في شيء
منها والكل بط وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال يعين لها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا
قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة المنوعة فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص
اجزاء ذلك العنصر باماكنها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا يقتضي مكانا وايضا جاز ان
يعرض هناك حالة مخصصة للاجزاء الوضع معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذي فيه لكون مادته قبل
تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الجزء بذلك الحيز او مخصصة له بحيز آخر ينتقل ذلك الجزء منه
بالاستقامة الى ذلك الحيز والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب
صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق
وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من
الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار وانه لا مخصص بالحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول
ان الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختيار الوجه الثاني
انه يلزم كون اى المجرد والذي هو الهيولى فعل وقبول يعني ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال التجرد وجود
بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان
يكون المادة مجتمعة مع الصورة هف الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين
مثلا ونحن نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشيء مع
غيره كهو لا معه وذلك محال والا اى وان لم يكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتي الجزئين اعني مادة الكل
زايدا على مادة الكل فثم مقدار باعتبار صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر
الممتد في الجهات هو الجسمية كما مر فلا تكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيها اى في من بين الوجهين من الفساد
اما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها
لا تتصف لمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا
تكثر بهما ثالثها اى ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة
بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك المشار اليه متناهيا في جميع الجهات
لتناهي الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر
من جهة احاطتها به بكل شيء متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة اما النفس الجسمية ولوازمها

وكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوى
في الكل والبعض في الشكل والمقدار المخصوصين وهو ح اولا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فتكون الصورة المجردة قابلة لتغير
اى لتغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وما هو الا ليس قبول شكل آخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى
قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه بما مر من ان يقال لها لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير
مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد في الجهات
الملزوم للامتداد العرضي ذهنا وخارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون الصورة المجردة
على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق له بحيز اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو تبعا كسائر المجردات
واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها
او بسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد ما جعل في المخلص دليلا مستقلا [illegible] الصورة
المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي نشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا
الذي ذكرتم من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء
والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار منتقض بالفلك فان شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه كلية في تلك الصورة المنوعة
ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين مع انه لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير واجزاء للافلاك الكلية مع امتناع
التساوي في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره
كشكله بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثم مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل
مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية لحالة سعتها في تلك المادة مقدارا وشكلا
مخصوصين فامتنع ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا او الكلام في ساير الاجسام البسيطة اذ لا
لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسايط فانها قد تعرض متصلة
لا مستترين وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فان
اقتضاء طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا
مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتاخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية
فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى
تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل واجزاء فضلا عن اختلافهما
بالشكل والمقدار فاندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال لجواز ان
الشمعة فانها يتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم مما ذكرتم الا ان الشكل العارض للصورة المجردة لسبب
مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالا بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بان
ذلك اى قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل الشكل فيما لا يمكن ان يفرض منه شيء غير شيء
القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم الخ المذكور لانا نقول ولو كفى ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان
يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل

والوصل وقد ابطلناه على هذا فكان من المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضايعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب
عن هذا الذي قلناه بانه لا ينبغي حقية الكلام وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اوفق الطالب
من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا
تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان
يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزية وبعدها فان كان لا يتميز ثم بين صورة
الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه لا تميز ولا تعدد بين
الامثال الا بحسب افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت
مجردة عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم الفاعل المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما
ممنوعان فلا تكون وربعها اي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث
انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه
دور فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها اي للهيولى
وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا بسبب
الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا تغفل وايضا لو كانت
الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها ح فاعلة للصورة وقابلة
لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان يكون الهيولى
علة للصورة لانها في حد ذاتها تقبل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة من تلك الصور حتى حصولها في الهيولى
اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا التحجر والقبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها
فامر آخر ولا الصورة اي ليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها ويتجه
على هذه العبارة انه يلزم ح كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود محلها وايضا ليست
الصورة علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا مع التناهي والشكل لما مر والهيولى متقدمة عليهما لانهما من
توابع المادة المتاخرة عنها وما مع المتاخر متاخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متاخرة عن الهيولى فلا
تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتاخر ما مع المتاخر انما يظهر صحته في المعية والتاخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست
الصورة علة للمادة للزوم انتفائها اي انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها
لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل
وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة
لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته
الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما
دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا
زوال الصورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها فهي اي تلك

الصور المتواردة عليها كالدعايم يزال واحد منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على
حالها بتعاقب تلك الدعايم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان
تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج
من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور وخامسها ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى
بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسايط والمركبات وذلك لانها اى الاجسام
مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام والانفكاك وقبول الالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة من
الماء والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتيام والتشكل
كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان
يكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدا الامور
مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اى ثابت لبعض من الاجسام
دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لا يمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما
للجسم فهو المطلوب اذ لا نعنى من ان يكون جوهرا مقوما في الاجسام جواهر مختصة هى مبادى لاثارها ولوازمها المختلفة ولا نعنى
بالصورة النوعية الا ذلك والا اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه حينئذ الى امر آخر
مختص يستند هو اليه ويتسلسل قال الامام الرازى الذى حصل لنا بالدليل هو ان من اللوازم من الكيفيات والاين وغيرها
مستند الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا بل الاقرب
الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من اللوازم التى وارد عليهم في الصورة فان اختصاص الاجسام بصورة
النوعية ليست للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور آخر مختصة وقد اجابوا
عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية فكل واحد منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورة
فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا نهاية
ونحن نقول لهم لم لا يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم اى فلاشى يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا ايضا جايز فلا حاجة
الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن
ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهرى مختص وربما يستدل على اثبات
الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك بعيوه بالطبع باردا فثم امر هو مثل الكيفية باق يرد الماء الى الكيفية الزايلة
بعد زوال القاسر قلنا ان سلم انه في الجسم امرا هو مبدا للكيفية فلا يحكم ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون
صورة نوعية على انا لانم ذلك ونقول لم قلتم انه اى عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جرى العادة
وهذا الفرع الخامس اعنى ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية
والعنصرية فتحققه والتمس كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا
عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعى الا ان المصنف جعله من تفاريع
الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده

خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله
في جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه ولا
الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما
على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو خلى الجسم وطبعه لكان
كالمجرد لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول لو خلى وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى
يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولانم امكان خلوه في نفس الامر عن تاثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز
كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها لكان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط واذا
جعلت الارض باسرها في اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من
ان الارض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل كما قال به ثابت بن قرة فانه قال ليس لشى من الامكنة حال يختص به دون
غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود المدرة الى
مركز الارض لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان الجزء مايل الى كله الذى خرج بعله الجنسية ولو جعل الارض
نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا بالطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة
التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هى فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر
اليها بطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها
لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيا تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال
ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء
شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكونها وان يكون كل جزء منها طالب للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية
وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزا بعينه كما لكل جزء من الارض فانه يطلب حيزا بعينها
من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين امرا من خارج كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج
عنه وقد يجاب بان الكلام فيما خلى الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لا تصل
بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر فرعان على ان لكل جسم مكانا طبيعيا
الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا المكان الذى هو فيه الآن ليس طبيعيا له
لانه هارب عنه طالب لغيره والا اى وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلى
وطبعه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلى وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان
القسرى في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شى منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل
مح فالمكان الطبيعى لمكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل داخلا وطبعه طالبا لذلك الحيز
وان تساوت البسايط كلها فيه فالمكان الطبيعى له هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج
المركب المتساوى البسايط عنه اى عن ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح
فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض

واحد الثانى من الفرعين للجسم البسيط ما كان طبيعى كما عرفت ومكان المركب اى مكانه الطبيعى
ح

والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار
اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسايط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل منهما وينال المركب
ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى المكان الغالب
وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الابقاسر وان تمانعا مثل ان يكون النار
من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب في ذلك
المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى الحيز لان الحركات الطبيعية
تسرع عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها جعل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان
تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة
كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية
لكنهما تشتركان في الميل الى اسفل فيهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل
المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن
افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب الفصل الثالث من فصلي المرصد
الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي بين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام
وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام ثمة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما
من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه مساو للكل في الاسم والحد
كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل موجود متصل
قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده والصوري وحده لا يتساويانه في كلام
والحد بل لابد من ان يقيد الجزء بكونه جسمانيا اي مقداريا والى ذلك اشار المص بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط
هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم
على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما اولا والثاني من رسمي الجسم البسيط
ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة
اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر
الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها تساوي كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية هي العناصر
ولا تشاركه في اسمه ولا حده الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر
الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس فيها يساويها في الاسم دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من
اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام
مختلفة الطبايع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه تلخيصه ان
جزءا ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة
وعلى الاول اما ان يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فتشاركه

اجزائه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك او قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا
اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على اجزائه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد او قد اعتبر فيهما التجويف
والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم من الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلنا
لكن اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس
في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظايرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفته
والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من
البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك
الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك
دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات
اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد
بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقته في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب ما يقابله ان المص ذكر
ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ما ذا فقال ولكل
جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سبق عليك من استحالة لا تناهي الابعاد فلو خلي الجسم
اي كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الخارجية يحيط به حد اي طرف
واحد فيكون كرة او حدود واكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقدير كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى الطبيعة
من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف
اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام
هو الكرة وذلك لان له اي الجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة اي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة
الواحدة التي للبسيط الا فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع
من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة الحقايق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل
في الكل متحدان وشكل فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض بسيطة على رايهم وليست
كرة لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وقولهم في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه تضاريس الارض ونتوءاتها
الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي اي تلك النتوءات على الارض كحبات شعير على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل
ان كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها
ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى
الذراع تقريبا فلا تخرجها تلك النتوءات التي لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرية بجملتها لا يغني اي لا يفيد قولهم المذكور
اندفاع ذلك السؤال اذ الكرية الحقيقية لا تقبل الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع
تلك النتوءات القادحة في حال الكرية فاذن حقيقة الكرة منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة
الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة

لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ما ذكر الاسلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي
بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستند الى الطبيعة
الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولمانع من حصول
ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا
فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك الوجه الثاني الافلاك
المكوكبة فيها نقر اي حفر يركز الكواكب فيها مختلفة بالعدد لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة
لتلك النقر والموضع اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون آخر فقد
اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى
طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة
اخرى افرزت عنه كرة اخرى تختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة
او متمم متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصورة المختلفة لا يكون الا للاختلاف ولا اختلاف استعدادات مادة
واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول لا نسلم انه ينحصر الحصول اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط
مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطباع
فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صورة متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط فلا يلزم
ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر منها صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى
ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى لو كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة
الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة
فلا تقتضي الا شكلا مستديرا الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم
والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا يرى انها تفعل
مواد ولها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة
التي يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة
بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من متمميها مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في
كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل
الواحد كما او ما نسبتها اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا تختلف اصلا واختلاف الثخن والنقر
ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة والآثار كلما
كان اقرب الى المركز اي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا كان اكثر احتمالا للآثار مما اذا كان ابعد عنه كرأس جبل وذلك لان

ظاهر سطحه اي سطح الماء اذا خلي وطبعه في اي موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال يقتضي
طبعه تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كري وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار
راس الاناء شيئا واحدا يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحديهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة
الصغرى اكبر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما شهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت
القوسان محيطتين بشكل هلالي يملأ الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بقدر من
الماء اعني ما يملأ ما بين قطعتين من سطحين كريتين مرتسمتين على راس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه وبهذا والى ما ذكرناه
اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط الذي
لا يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبايع كما نبهناك عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب فهو قسمان
والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة
المقصد الاول
للبسيط واثنان للمركب القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة
تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي مع ما ضمها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كلية
عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك
سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى عندهم ايضا بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رأيهم والمسمى بالعرش
المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك
الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك قالوا دل على وجوده الحركات المختلفة
في الجهة والسرعة والبطؤ او فيهما معا فانه لا بد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين
ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها ما هو اسفل يحجب ما هو اعلى اي يصير ساترا له عنا
اذا وقع على محاذاته وهو اي الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارات ومن الثوابت ما هو
على طريقه فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد يكشف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل
بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تنكشف الا بالقمر ولا يتصور كشفها لشيء من الكواكب لانها تستر شعاعها اذا قربت
منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر ونفي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد وتحتهما اولا
سبيل الى معرفة ذلك من الكشف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا
يبعدان من الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار
ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كسمة القلادة متوسطة بين السبعة
السيارة اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تاكد هذا الراي بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن
تقدمه من مقدمي هذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها
وعطارد كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق فلك الشمس وكذب
ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس
نقطة سوداء فوق مركزها قليلا كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فيجوز ان يكون احديهما

ثم ان لكل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة
منع النقطة والاخرى لعطارد وهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ومبناه اى مبنى ما ذكرنا من الدليل
واحد ولكل من السيارات افلاك تتركب منها فلك كلي وستعرفها عليك عن ان شاء الله كما
على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والاجازات يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح
في الماء وان سلم ذلك اى امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اى اجسام شبيهة بحلق يكون تحتها مساويا
لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات باسرها مغرقة
في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى اثبات النطاقات باسرها والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المركز والتدوير
المختلفي الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا لم لا يجوز ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد ويكون
هي اى حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغني هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يتعلق
نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة ويتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى
فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة في الى الثامن ايضا لجواز
فرض الثوابت ودواير البروج على ممثل زحل فيكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم
ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم
بقاء نسبها اى نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة في كرة واحدة لا يصلح للتعويل
لجواز اتفاقها اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطاء الى جهة فلا تتغير تلك الحركات نسبها
واوضاعها ثم لا يجوز ان يكون بعضها اى بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارات فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية
الكسف اى كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففي ما يقع من الثوابت في مداراتها اى يحاذيها بالمدارات
السيارات حتى يتصور كونها كاشفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الحكم
في غيرها اى في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كشف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن
التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه واما بالقياس الى العلوية فقط واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست
مرصودة لعنصرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا المقصد الثاني في المحدد اى في اثبات جسم يحدد الجهات وتعيين
وضعها وفي بيان احكامها قالوا اى الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين بالحصول فيه اى بالقرب
منه والحصول عنه وذكر ان العقلاء يشيرون باشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية
بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اى متعلق الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون
المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة لكونها مقصد الحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا
يكون منتهاها موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل
بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اى يحكم بانه يجب
ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة
تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه

موجود في الخارج ولا شك في انه اى الجهة شيء ذو وضع اى مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه
ويمتنع ايضا الحصول فيه اى حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا في انها اى الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة
وامتداد الحركة والا اى وان انقسمت في ذلك الماخذ والامتداد فللجهة احد جزئيها لا بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة
انتهت الى ما وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو
الجهة دون ما وراءه اى لا مدخل له في تلك الجهة والا اى وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان
قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية
في الجهة لا اليها اجيب بان هذا تناقض في ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانت في الجهة مسافة للجهة وانه محال واذا ثبت
ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اى الجهة نهايات وحدود
اى اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او في
امتدادين كانت سطوحا والا اى وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكانت الجهة امرا متحيزا بالاستقلال فكان
منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وجاز في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها
في ماخذ الاشتقاق وامتداد الحركة وايضا فلو لم تكن الجهة حدودا ومختلفة الحقايق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اى فهي
اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه اى الخلاء لكل ما يعنيه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه
اى او هي في الملاء المتشابه الذي لا يوجد فيه حدود ومختلفة الحقايق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة
الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اى جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذا
الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض اخر
منها وقد علمت في مباحث الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت
الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا واحديهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم
يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان
المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها لان غير الكري من الاجسام لا يتحدد الا القرب
منه واما البعد منه فغير محدود له به وهو ظاهر ولا يغني من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط
بها جهتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط
هو النهاية الحقيقية التي تنتهي الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا في التحديد والحشو به باعتبار مركزه ومحيطه
فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة
المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجا عن الاخر فيكون الجهة متحددة قبلها حتى يكون وقوعها
فيها لا متحددة بها والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشيء منها الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه
فالبعد عنه الى غير نهاية فقد ثبت بما قررناه وجود كرة يتحدد بها الجهات الحقيقية محيطة بالكل اى بجميع الاجسام ليكون سطحه
الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وينتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب
ثم لما ثبت المحدد واحكام منها انه بسيط لا مركب من بسايط متعددة والا لجاز الخلاء واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المحدد اذا كان

مركبا من بسايط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيا غير ملاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي
احد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور
بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون
الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وبما عنى الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى
فتكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به هف ومنها اي من احكام المحدد انه شفاف
لا لون له وكذلك ساير الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما ورائها من الكواكب وكل ملون فانه
يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان
فليكن قبيل فيما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم من الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي
ذكره لا يمشي في المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا ان يقال لو كان المحدد
او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب
رؤية لونه قلنا وهم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال وذلك اي لون الزرقة امر يحس به في الشفاف
اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت صغره قربا وبعدا اي الزرقة المذكورة لون تخيل في الجو
الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما
بالاجسام وما الدليل القائم على انه لا يجوز الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك فيجوز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا
حقيقيا لاحد الفلكين ومنها انه اعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس
هذين الميلين على اختلاف التفسيرين ومما يصحح ان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل والخفة في المحدد جواز الحركة
المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبل لا به وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية
والحجة العامة فلكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد وفيها مبدأ ميل مستدير بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب
للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي
توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما
فيه حركة مركبة كما في دحرجة الكرة وحركة العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة
عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الاخر فان الحجر [illegible]
الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأ في كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد
قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل والبرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع
الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة
وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة
والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال
ابن سينا الحرارة علة للخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا
قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة

لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانت مقتضية
لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد ان الفلك ليس بحار ولا بارد وانه يقال لو كانت هي اي الافلاك حارة
لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عايق هناك لكونها بسيطة والتالي
باطل والا كان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة والاستحالة اي التالي باطل لما ذكر والاستحالة ان يسخن الشمس
وحدها حال طلوعها دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعظم السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كالقطرة في البحر
لكن قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة
فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ثم ان سلمنا عظم حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة
له وهو اي الدليل المذكور منتقض بتسخين الشمس فانها حارة يصل في تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب
منها ليس باسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة
على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكس من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا
انعكس اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشيا المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض
اشعة تقتضي تسخينا واعتراضا خامسا اعني قوله وهو اي كون منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم واحاطتها بساير العناصر
فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا تتصور مقاومتها للافلاك
السخنة جدا الخ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل والاشكال
الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور
ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة
الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وساير الافلاك وانما يجب عنه لان فساده معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل
الكون والفساد يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان يخلع صورة نوعية ويلبس اخرى بل يجب ان تكون
دايمة مقرونة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان لكل جسم له حيز طبيعي كما مر فللصورتين الكاينة والفاسدة لكل
منهما داخلة في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان للجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال
لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا
فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان
بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا حصل الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين
صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس
الصورة الكاينة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان يتحرك الكاينة الى مكان آخر طبيعي
لها وان كانت الفاسدة في مكان الكاينة جاز تحركها حين كانت باقية الى المكان نفسها وان كانت في مكان ثالث
جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكاينة
والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل والحركة المستقيمة كما ذكرته اذ ذلك لانهما لا يحصلان
فيه الا على فرض اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيحصلان فيه معا وذلك المحال

وانه اى اجتماع الصورتين فى المادة ويحصل جسمين منهما معا على
فيلزم التداخل اوليس شئ منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة
بل بعدم واحد من الصورتين عند ما يوجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل فى ذلك المكان الطبيعى فالمادة قبل
الفساد كانت فيه مع الفاسد ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين وبما حققته اى بتحقق ما ذكرناه من
جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما فى الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما فى لازم واحد وهو اقتضاء
ذلك الحيز فان الحقايق المختلفة يجوز اشتراكها فى اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان فى الماهية كان ذلك الجواز اظهر
ومنها انه لا يتحرك فى الكم اى لا يزداد مقدار المحدد وغيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف
اما محدبه فلانه لو ازداد لكان ثم مكان خال يشغل محدب المحدد اليه وبملاه ذلك الزايد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور
هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد ولزم خلو مكانه اوليس ثم شئ ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه
ميل المحدب فى الماهية للبساطة اى لبساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشئ
حكم مثله فكذا محدب المحوى المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلا فلا يتصور
انتقاصه وكذا مقعره المساوى لمحدبه وهكذا اسوق الكلام الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اى
محدب المحدد بالزيادة او النقصان ليس لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له فى ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شئ يملاه
مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له فى امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده وان
ينتقص ويزداد محدب المحوى بحيث يملا مكانه ولا يخفى ايضا انه اى الدليل المذكور لا يتاتى فى ساير الافلاك لابتنائه على البساطة
ولم يثبت الا فى المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك فى مقعره لجواز تركبه من بسايط مختلفة
الحقايق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلا قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص
محدب السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رايهم واما على راينا فالمنع على دليلهم ظ لجواز الخلا
وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز خلق الله تعالى جسما فى مكانه على تقدير
انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اى فى المحدد وكذا فى ساير الافلاك مبدا ميل مستدير ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى
تقدير امتناع الخلا نقول اعلم ان اصحاب الارصاد لما راوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها
حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدا ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون
فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدا ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة فيه متساوية فى تمام الماهية للبساطة الموجبة
لذلك التساوى فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيز المعين دون الاخر اى دون الحيز الاخر الذى فيه البعض الاخر
اولى من عكسه وكذا الكلام فى وضعه المخصوص مقيسا الى الموضع الاخر الذى عليه البعض الاخر اولى من عكسه والحاصل ان نسبة
كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وح فاما ان لا يحصل لكل جزء اى شئ من الاجزاء فى حيز ما من تلك الاحياز والاوضاع
من تلك الاوضاع وانه مح او يحصل الكل فى الكل اى كل جزء من الاجزاء فى كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه مح
لاستحالة ان يكون جزء واحد فى حالة واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اى الحصول على سبيل البدل هو
ان ينتقل جزء الى مكان جزء اخر ووضعه يقتضى كونه اى كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدا ميل مستدير
وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جايزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية

لجواز خلق الله جسما فى مكانه على تقدير
انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اى
فى المحدد وكذا فى ساير الافلاك مبدا ميل
مستدير م

فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض اخر منها فتعين الثانى وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى حيز
الاخر ووضعه وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جايزة ففيه مبدا ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه
ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اى على الوجه الاول المذكور فى
الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت البساطة بما ذكرتم لغير المحدد من الافلاك فيقتصر دليلكم ههنا على مدعاكم وان سلم
ثبوت البساطة فى الكل فلنا انها لا يقتضى الحركة بالاستدارة بل يقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع
الجهات اى الجوانب دفعة واحدة وانه مح او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا
تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة فى الصغر
والكبر يرتسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافا ما عظيما بالسرعة والبطؤ مع استواء
جميع النقط المفروضة فيه اى فى البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدايرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة
او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذى بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم
الدايرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا لمرجح بعد التماثل فينتقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع
الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى
داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التى يلزمهم
اثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل
انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شئ زايد وهو
ان صحة الحركة المستديرة لا يلزم صحة وجود مبدا الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر
لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته الميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما
لاجتماعهما فى الكرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قيل هو المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع
الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان
قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق
فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور وتعود الشمس ح بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق
فاذا دار المحدد قوسا على الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام المحدد للجهات
وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها تشاهد اولا من جهات حركات الافلاك لانها اظهر لما يتبعها من الليل والنهار
وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات ولكونه متحركا فى مكانه على الاستدارة فلا بد له من قطبين
ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال وقطباه اى قطبا منطقة الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسمانى
هو المحدد وما فى ضمنه ومنطقته اعنى اعظم دايرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث تتساوى بعد تامها منهما تسمى معدل النهار بسبب
ستعرفه عليه فى مباحث الارض وهى اى المنطقة المسمى بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون ثم
هناك شئ منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء يكون ملازما لسمت الراس ما ر به وهو دورة تامة من الارض يسمى خط الاستواء
كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الراس فى خط الاستواء بل يميل هناك تارة الى الشمال متباعدا عن سمت الراس فكل

الواضح قليلا قليلا الى غاية ما ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته ثم تميل الى الجنوب كذلك ابدا
عن سمت الراس الى غاية ما يساويه للغاية الاولى ثم يرجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا حالها دايما او تميل تارة
اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم يرجع وتميل الى الجنوب ويعود ابدا الى مثل حالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مايل عن معدل
النهار ليس واقعا في سطحه والا لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قارنت كوكبا ما من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب فعلم
من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق فاسرع من حركة الثوابت بعد حركتها الخاصة كما ستعرفها بما تدرك الشمس الثوابت
لا يكون في جهة الشرق منها ثم يتجاوز عنها ويخلفها اياما الى المغرب ونفرض دايرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع
ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اى كان تلك الدايرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي تتحرك عليها مركزها انبسطت على سطح الفلك
الاعلى وانقبضت على ما تحتها وتسمى الدايرة المذكورة منطقة البروج وفلك البروج كما مر مرارا واوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم
الفلك على الدايرة ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطحها عين الدايرة وانها اى الدايرة الموازية
تقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دايرتان عظيمتان وكذلك كل دايرتين عظيمتين يفرضان في كرة فانه يجب
تقاطعهما على التناصف كما بين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما
وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس بهما سوى موضعين فيما تحت
القطبين فما تجاوز بها الشمس منها بين النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدا الربيع في معظم
المعمورة وما تجاوز بها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبدا الخريف في معظم المعمورة ايضا ويفرض على منتصف
اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهي حيث يكون غاية البعد بين
المنطقتين تسميان اى تانك النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل
هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت منها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب
من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقطة الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين
تنقسم منطقة البروج الى اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في
معظم العامر ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اى مجموع منطقة البروج منقسما
الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دواير عظام متقاطعة على قطبي البروج وعند كل واحد منها براسي قسمين متقابلين
من تلك الاقسام و[illegible] يفصل بين كل قسمين منها نصف دايرة من تلك الدواير فيحيط بها اى بالاقسام كلها ست
دواير كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج ثلثين قسما وسموها درجا وقسموا كل درجة
ستين قسما سواء وسموها دقايق وقسموا الدقايق كل واحدة منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا
الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد فما يحتاج اعتباره من السكون وكان كل قطعة
من منطقة البروج واقعة بين نصفي دايرتين يسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك
الدواير على هيئة جزات البطيخ يسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة
وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا اسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين
كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اى تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج في الحركة البطيئة

الى الثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من
خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدى الى الالتباس وابتدؤا
في اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال
ظهر في المركبات من انواع النباتات نشوؤها وبوادئها مبادي النما فهو اولى بالاعتبار الى ان يتم الدور بما يليه من
جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اى من البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور
والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب
الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين الاعتدال
الخريفي والانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي
ذكرنا فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني
حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دايرة مارة
بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان تمر من الدايرة بغاية البعد
بين المنطقتين كما بين في الاكر فمن المعدل تمر بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على
منطقة البروج كما صرح به بنظيريهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدايرة هي احدى الدواير الست المذكورة في قسمة
البروج الا انها امتازت عن سايرها بمرورها بالاقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين بالنسبة الى الدواير
العظام وقطبا هذه الدايرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اى قطباها في الدايرتين اى المنطقتين فانها متقاطعة لهما على
قوايم لمرورها باقطابهما وكل دايرة تقاطع اخرى على قوايم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك
دايرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما والواقع فيهما اى في منطقتي المعدل وفلك البروج هو موضع
تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دايرة اخرى من العظام تمر بقطبي
معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدايرة دايرة الميل اذ يعرف بها ميل
اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من هذه الدايرة بين المعدل وبين
ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اى
بين المعدل وبين الكوكب بعده وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب بعده اى بعد
الكوكب عن المعدل يعني بين خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى عن المعدل وهذه الدايرة اعم مطلقا من الدايرة
المارة بالاقطاب وتوهموا دايرة اخرى من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او
بكوكب ما وسموها دايرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض
ذلك الجزء او الكوكب اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من
المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مايل عن
منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من
المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني له عن المعدل وهذه الدايرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي

ای الدوایر المذکورة خمس دوایر عظام توهموها علی الفلک لا بالنسبة الی السفلیات ثلثة منها متحدة بالتشخص وهی معدل النهار
والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاولیین بالتشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة کذلک فلانه لو تعددت لکان من انه
یستحیل ان یتقاطع دایرتان عظیمتان علی نقطتین بینهما اقل من نصف الدور فلا یتصور ان تمر دایرتان بالاقطاب الاربعة
بین القطبین اللذین فی جهة واحدة اقل من اربعة وعشرین جزءا فلا یجوز تقاطعهما علیهما واما توهم الانطباق فیما بینهما
ثم الافتراق فالتخییل الصحیح یشاهد ببطلانه واثنتان منها متحدتان بالنوع لا تتناهی اشخاصهما وهما دایرتا المیل والعرض
فانهما تتعددان بحسب النقط المفروضة علی منطقة البروج وسطح الفلک وتلک النقط غیر متناهیة لامتناع الجزء الذی لا
یتجزی وکل واحدة منهما قد تنطبق وتتحد بالمارة بالاقطاب وذلک اذا کان الکوکب الذی له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة
او الجزء الذی له میل اول او میل ثان واقعا علیها ای علی المارة وقد نبه هناک علی ان المارة داخلة فی کل واحد من حدی دایرتی
المیل والعرض وتوهموا علی الفلک ایضا خمس دوایر اخر بالنسبة الی السفلیات احدیها الدایرة الفاصلة بین النصف
الظاهر والنصف الخفی من الفلک ویسمی هذه الدایرة دایرة الافق ولا شک ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الی سکان
بقعة من بقاع الارض فیکون الافق بملاحظة السفلیات ویختلف بحسب اختلاف البقاع فان لکل بقعة علی الارض لها افق
علی حدة وقطباها سمت الراس والقدم فی تلک البقعة والرابعة من هذه الخمس یمر بقطبیها ای بقطبی الافق فیکون هی ایضا بملاحظة
السفلیات فالثانیة منها تمر بقطبی الافق وبقطبی معدل النهار وهی دایرة وسط السماء ویسمی دایرة نصف النهار لان منتصف
النهار موجبین وصول الشمس الیها فوق الافق کما ان منتصف اللیل موجبین وصولها الیها تحته وتفصل هذه الدایرة بین الصاعد
والهابط من الفلک وبین نصف المشرقی والغربی منه فان الکوکب اذا طلع من الافق یتزاید ارتفاعه شیئا فشیئا الی ان یبلغ
نصف النهار فهناک غایة ارتفاعه واذا انحط منها یتناقص ارتفاعه الی غروبه واذا غرب ینحط عن الافق یتزاید انحطاطه
الی ان یبلغ نصف النهار تحت الارض فهناک غایة انحطاطه ثم انه یاخذ فی التقارب منه متناقصا انحطاطه الی ان یبلغ الافق من
جهة الشرق ثانیا فمن غایة الانحطاط تحت الافق الی غایة الارتفاع فوقه علی خلاف توالی البروج هو النصف الصاعد من
الفلک ویسمی النصف الشرقی ایضا ومن غایة الارتفاع الی غایة الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربی ایضا وقطباها
نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعنی نقطتی تقاطعه مع المعدل وذلک لمرورها باقطابهما فهما تمران بقطبیها المار والثالثة
منها تمر بقطبی الافق وتمر ایضا بقطبی هذه الدایرة اعنی وسط السماء المسماة فی المشهور بنصف النهار فتکون مارة بسمتی الراس
والقدم وبنقطتی المشرق والمغرب وتسمی هذه الدایرة الثالثة دایرة اول السموات لان الکواکب اذا کان علی هذه الدایرة
لم یکن له سمت کما ستعرفه ویسمی ایضا دایرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتیهما وتفصل هذه الدایرة بین النصف الشمالی
والنصف الجنوبی من الفلک وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعنی نقطتی تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس
تمر بقطبی الافق وبقطبی المنطقة فتکون متقاطعة لها علی قوایم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا علی زوایا قوایم وتسمی
هذه الدایرة دایرة السمت ودایرة عرض اقلیم الرؤیة لان القوس الواقعة منها بین الافق وقطب منطقة البروج او بین
قطب الافق ومنطقة البروج تسمی عرض اقلیم الرؤیة ویسمی ایضا دایرة وسط سماء الرؤیة لانها تفصل بین نصفی فلک الثوابت
وفیه کواکب کثیرة مرئیة فهو سماء الرؤیة وهذه الدایرة فی وسطها والخامسة منها تمر بقطبی الافق وبکوکب ما ای وبراس خط
خارج من مرکز العالم الی سطح الفلک مارا بمرکز کوکب وتسمی دایرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بین الافق وبین الکوکب من جانب المشرق ارتفاعه من جانب المغرب

الانحطاط والصواب ان القوس الاولی ارتفاعه الشرقی والثانیة ارتفاعه الغربی واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق
اما فی جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بین تقاطعه مع دایرة الارتفاع وبین احدی نقطتی الشرق والغرب
یسمی بالسمت فاذا انطبقت دایرة ارتفاع الکوکب علی دایرة اول السموات لم یکن له قوس سمت لمرورها بنقطتی المشرق
والمغرب وهذه الدایرة عند غایة ارتفاع الکوکب ینطبق علی دایرة وسط السماء اعنی نصف النهار وکذا الحال عند غایة الانحطاط
فی کل دورة بالحرکة الاولی تنطبق دایرة الارتفاع علی نصف النهار مرتین وانطباقها علیها انما یکون ان لم یکن الکوکب علی دایرة
اول السموات فی تنطبق هذه الدایرة علیها ای علی اول السموات ان کان الکوکب علیها وح لم یکن للکوکب سمت کما عرفت
وهذا الانطباق انما یظهر اذا لم یکن الکوکب فی احدی الغایتین واما اذا فرض انه فی احدیهما مع کونه علی دایرة اول السموات
کما اذا کان علی سمت الراس والقدم فانه یجوز اعتبار انطباقها علی کل واحد من نصف النهار واول السموات وهذه الدوایر
الخمس الاخیرة وحدتها نوعیة ولکل واحد منها اشخاص کثیرة غیر محصورة لکن ثلث منها لا تتغیر فی کل بقعة بل لکل واحد منها
لکونه فی بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهی دایرة الافق ووسط السماء واول السموات واثنتان منها تتغیران
فی بقعة واحدة ایضا وهی دایرة الارتفاع فانها تتغیر بحرکة الکواکب ودایرة وسط سماء الرؤیة فانها تتغیر بحرکة قطبی منطقة
البروج بتحرک لها حول قطبیه بالحرکة الیومیة فهذه الدوایر العشر العظام وغیرها وما یبتنی علیها امور موهومة ولا وجود لها
فی الخارج ولا حجر من جهة الشرع فی شغلها ولا یتعلق باعتقاد ولا یتوجه نحوها اثبات وابطال فلم یکن بنا حاجة الی ذکرها فی
کتابنا هذا الا انا اوردنا ما فیه لنتنبه علی مقصدهم فی علم الهیئة واذا ما بینه محض تخیلات او هی من بیت العنکبوت لم یهلک
ای لم یفزع کل سماع هذه الالفاظ وذوات العواقع العقعقة صوت السلاح ونحو من الامور الیابسة وفی المثل ما تتقعقع
له بالشنان بعنوان من الالفاظ اصوات لا طایل تحتها کاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذکره والقایل ان
یقول لا شک ان الکرة اذا تحرکت علی مرکزها من غیر ان یخرج عن مکانها فلا بد ان یعرض فیها نقطتان لا حرکة لهما اصلا وهما
القطبان وان یعرض فیما بینهما دایرة عظیمة هی فی حاق الوسط بینهما ویکون الحرکة علیها سریعة وهی المنطقة وان یعرض عن
جنبیها دوایر صغار متوازیة لها لکون الحرکة علیها بطیئة بالقیاس الیها بطوا متفاوتا متزایدا فیما هو اقرب الی القطب فیکون
ابطاء مما هو اقرب الی المنطقة ولا شبهة ایضا فی ان الکرات اذا احاط بعضها ببعض امکن ان یکون حرکاتها بحیث یتقاطع مناطقها
اذا اعتبرت فی کرة واحدة منها وح یعرض هناک بین المنطقتین نقطتا تقاطع ونقطتا غایة البعد بینهما فهذه وامثالها وان لم
تکن موجودة فی الخارج لکنها امور موهومة متخیلة تخیلا صحیحا مطابقا لما فی نفس الامر کما یشهد به الفطرة السلیمة ولیست
من التخیلات الفاسدة کانیاب الاغوال وجبال الیاقوت والانسان ذی رأسین ینضبط بهذه الامور احوال الحرکات
فی السرعة والبطوء والجهة علی الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وینکشف بها احکام الافلاک والارض وبا بقیها من دقایق
الحکمة وعجایب الفطرة بحیث یتحیر الواقف علیها فی عظمة مبدعها قایلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فواید جلیلة تحت
تلک الالفاظ یجب ان یعتنی بشانها ولا یلتفت الی مزید دربها بالحجر والعصبیة الباعثة علی ذکره والله المستعان علی کل حال
المقصد الثالث فی فلک الثوابت فقد زعموا ان لها ای للثوابت مع کونها متحرکة بالحرکة الیومیة تبعا للفلک الاعلی
حرکة خاصة بها بطیئة جدا وانها تتم فی ثلثین الف سنة هذا قول قد اشتهر فیما بین العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقیل
انها تتم الدورة فی ستة وثلثین الف سنة بناء علی ان بطلمیوس وجد بالرصد انها تقطع فی کل مائة سنة جزءا واحدا وقیل تتم الدورة فی ثلثة وعشرین الف سنة وسبعمائة

في كل ست وستين سنة وقيل تمها في خمسة وعشرين الف سنة
وستين سنة بناء على ما وجده المتاخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي
ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتاخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة
مراغة وانما حكموا باتمام الدورة بما ذكر من الحدود وقد احس منها بحركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقادهم
انها تتم الدورة لدوامها على زعمهم مقدر وبالحساب تمام الدورة في مدة المدة المختلف فيها كما لخصناه وانما سميت ما عدا
السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطء حركتها فلا يحس بها الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينهما مدد طويلة
ولذلك احسست على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها عن
بعض في القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعان فيما سيأتي بعد من اختلاف حركات السيارات في الدورة سرعة
وابطاء واستقامة ورجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز
الارض ويكون له اي للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج مما يحدبه وهو المحيطة به من خارج ومقعره وهو الذي يلي الفلك
الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يتنحى اي يميل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج
المركز في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر المائل وهذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز يسمى بالمائل واما ما عداه من السيارات
سوى عطارد فخوارجها في ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر
في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والآخر محوي له
ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساويي الثخن بل [illegible]
من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى رقة اي ينتقص شيئا فشيئا ويرق حتى ينتهي بنقطة مماسة
للخارج المركز من احدهما وهو المتمم الحاوي لمحدبه اي محدب الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوي لمقعره اي لمقعر الخارج متباعدين
حال من المتممين في اخراي بهما باضدادهما في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متباعدين في الغلظ والرقة فيكون
غلظ كل من المتممين في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي الداخل في الخارج والحاوي للخارج عنه معلوما لاجزاء
سواء لان رقة احدهما تنجبر بغلظ الآخر يكون في الوسط منهما اي من المتممين حجمهما سواء اي يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط
الآخر كان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر الداخل الى المحوي موازيا لمحدب الخارج الى الحاوي ويكون
مركزهما اي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما
اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون هو مركز ذلك الخارج الآخر ومثل الاحكام
المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما
ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح لمن له ادنى ملكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب
غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبها بنقطة ومقعره باخرى ولا يكون قطرها بقدر ثخن ذلك الفلك ولا
يتصور له اي للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعر فيفرض انه كرة مصمتة يتحرك مركزه بحركة الفلك الذي هو في ثخنه دائرا حول
مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل للتدوير موافقا
في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الغاية الثانية الفلك
الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك بحركته عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي تتحرك

عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك ولا يختلف
المتحرك على الموافق منه اي من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها فلا يحس
اي في المتحرك على الموافق سرعة وبطوء في مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ
لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف منه اي من مركزه نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركزه
نفسه متساوية زوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنها اي حركة الخارج يختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي
الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه اي وسط هذا النصف بها اي بتلك
النقطة يماس هذا النصف اي الخارج مقعر المائل اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة الحضيض
والنصف الآخر من الخارج ابعد منه اي من النصف الاول الذي على الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها يماس محدب
المائل وتسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما
القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطأ ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في
النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت
الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي من
حامله اي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت
الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركتيه اي حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته
في النصف الآخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه اي
ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير
خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليها اي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متوجها اليها الى
جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطوء في النصف الآخر وذلك على التقدير
الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اي بين السرعة والبطوء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف
التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة
والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد فيرى
القوس المقطوعة منه اي من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعم لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اي
منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب الينا فتكون
القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اي منتصف النصف الآخر هو البعد الاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض
ونظير هذا ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلي الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف
فيما بينهما ينضبط باصل التدوير المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارات لان الشمس اشهرها وانورها
وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي اي الشمس على فلك شامل
الارض مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والا اي وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين
لم يختلف قربا وبعدا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض فلا يختلف سرعة وبطوء والتالي باطل بالرصد اذ قد وجدوا ان الزمان المتخلل

بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف
الباقي منها اقل من نصف السنة فلا محالة يكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثاني وكيف كان الحال فلا بد للكوكب
الذي هو الشمس من فلكان اما خارج مركز وما يراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما
يصح على اصل التدوير اذ لابد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل
الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قال على اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين
فان قلت لابد لتحريك الاوج ايضا من حركة اخرى مثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة
والبطؤ ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج اما
كما ذكره وللشمس اختلاف واحد وهو سرعته في نصف من فلكه بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطؤه في نصف آخر بعينه لا بتغير
وذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظ على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون
الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل
التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دور حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره
بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم والابدع وكذا ان يفرض حركة التدوير شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان الدورتين معا ولا
يفرض حركة التدوير شبيهة بها على وجه يكون القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها لتكون الدائرة
التي يرسمها المجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من
الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا انه بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة وان التدوير يستلزم
مدار الخارج المركز المعصم الخامس في افلاك القمر لما كان القمر يلو الشمس في الشهرة والآثار عقبها به وهو وحده كالشمس
حيث تسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج وتبطئ في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء
من فلك البروج لا يختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون آخر فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير يتم دوره دون دور حامله فاذا فرض القمر
في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا
عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دور حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر منه من فلك البروج وينتقل تلك
الحالة في دور آخر الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا في عدم اختصاص السرعة والبطؤ باجزاء معينة
من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان
عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دور حامله ثم اذا قيس سرعته الى سرعته وبطؤه
الى بطؤه لم يكن مثله بل اسرع او ابطأ يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك
ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ يكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في زواياها متفاوتة في الصغر والكبر
بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة العايدة مقيسة الى نظيرتها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فعلم ان القرب ان يكون
في كل واحد من تربيعها حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان
له وجه في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه فله فلك آخر سوى التدوير
وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يكون الخارج المركز في ثخنه وسميناه المايل فيجتمع القمر والاوج

عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة
يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطة بينهما اي بين القمر واوجه بينما عدا ان عنها اي عن الشمس بعد الاجتماع الى
المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربان منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها
ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المايل وليس
منطقة المايل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لانحرافه الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك دايما فيكون القمر منخسفا
في كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف
بل يقاطعه اي يقاطع منطقة المايل فلك البروج ويقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين الجوزهرين احديهما هي التي اذا جاوزها
القمر حصل في الشمال من منطقة البروج ويسمى هذه النقطة الراس والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب
من فلك البروج ويسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدايرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه براسه
وذنبه ثم انا اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالراس مثلا ثم كسوفا آخر فيه بعد زمان طويل راينا الثاني من الكسوفين
متأخرا من الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي ولظهور حركته في الجوزهرين
سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة
في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم
يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر في الذنب فيكون عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما
وصفناه فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين
اي الشمال والجنوب سواء ثابتة لا يزيد ولا ينقص ومقداره كما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين
والتناقص فيه بعد مجاوزة المنتصفين بنسبة واحدة فهي اي العروض المتزايدة والمتناقصة متساوية في الاجزاء
المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الراس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض
المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف
الآخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له اي للقمر اربعة افلاك تدوير هو مركوز في حامل خارج المركز هو في ثخن مايل اي فلك الكامل
فيما بين سطحي فلك موافق المركز يسمى بالمايل ميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اي بالمايل فلك آخر موافق مركزه ايضا
لمركز العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصفه الاسفل والى خلافه في نصفه الاعلى وللخارج حركة الى
التوالي وللآخرين اي المايل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي وله اي للقمر في الطول وهو ما بين المشرق والمغرب اختلاف
ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من
مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف
بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى اجزاء آخر من التدوير ثم ينطبق احد الخطين
على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشي من التدوير فيحتاج حينئذ الى ان ينقص
هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان يزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية
هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج والحضيض

مثلا اي للقمر فلك آخر سوى الثلثة المذكورة يحركها
اي يحرك وهو الفلك الآخر المعتبر بين الى خلاف التوالي

والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر
كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والى الاوج
التدوير التي هي مبدا حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لهما مهما كان محاذيا بين نقطتين التين مركز العالم ومركز
الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يبق ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى
مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها
محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط
وخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج
المركزين هو اختلاف واقع بين الذروتين على انبته ولم يعلم لميته وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير
بالعظم والصغر قربه وبعده بسبب حامل الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف
قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان النصف قطر مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدارا اعظم
من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف
هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول والمعتبر في العرض هو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف
واحد كما سيتبين لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على
نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلثة الاول ان يكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر
منها بعينه محاذيا لذلك المركز كان خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حوله الثالث ان يتساوى
بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وهي معقول من الاصول التي قرروها في افلاك القمر وحركاته يلزمها ان يكون القرب مساويا لحركته
اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج ايضا وان يكون ساوي
قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه بخلافه فيشابه حركته اي حركة مركز تدويره
حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج
والحضيض غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم
والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما بعد مركز التدوير
عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء
الملزوم الذي هو الاصول التي ذكر وكلها في القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه
من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق
تلك الاحوال استدلال لوجود اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما
يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا لجواز ان يكون ثم وضع آخر مغاير لما ذكروه
يستلزم ذلك الوضع الآخر هو الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي تبينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور
المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه اي انتفاء الوضع الآخر ضروريا ولا مبرهنا المقصد السادس في افلاك الخمسة
الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركة الى توالي البروج فتاخذ في بطوء يتزايد وكذلك البطوء الى ان تقف مدة
الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما ثم باخذ في الرجوع الى خلاف التوالي مدرجا اي كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم باخذ في البطوء

في رجوعها الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم اي تتحرك الى التوالي مدرجا في السرعة في استقامتها الى غاية وتعرض لكل الذي ذكرناه من
احوالها بها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطؤها مخصوصا
بجزء معين من اجزائه بل يوجد كل منها في كل فعلم بما ذكر من احوالها انها في تدوير يدير حركته في نصفه المخالف على حركة حاملها في نصفه المقابل
الثانية ثم انها اي الكواكب الخمسة تكون غربية من الشمس فيلحقها مقارنة اياها ثم تفارقها مخالفة لها الى المغرب فعلم بذلك
ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد تقارنان الشمس مستقيمين ثم يفترقان عن الشمس حتى
يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها ويتزايدان كذلك متباعدين في هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس
سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يقارنانها
راجعين مقارنة ثانية ثم تغربان يصيران غربيين عنها فتغربان في قبلها لا بعدها كما ذكر وكذا يطلعان قبلها متباعدين الى المغرب
منها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارنها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما
خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا وغربا انما هو لحركة تدويرهما فقط والبواقي من المتحيرة وهي العلوية ليست كذلك
فان رجوعها بل اوسط انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض وكان اوسط استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس
اياها وهي في الذروة والكواكب الخمسة تختلف بعدها الصباحي والمسائي كانه اراد به نصف قطر تدويرها وهو بلغو قوله عن
الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطرهما والمسطور في كتب الفن
ان العشر التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء
البروج اكثر مقدارا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة فيكون قسيه ونصف
قطره اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا
آخر يكون حاملا في تحته فقال والبعد المذكور اي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير
كما عرفت يكون لعطارد في آخر الجوزاء واول الجدي اعظم ماله في سواهما اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في ساير
اجزاء البروج فهما اي تدويره ح اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة
واحدة الى الحضيض حامله مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو ان الاوج اذا تحرك الى الغرب الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج
ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك
الاوج الى المشرق اي الى التوالي لما كان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة ثلثة بروج وفي
نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان
الاوج الذي هو يجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى آخر الجدي بل الى آخر
القوس فقد تحرك ح المركز ثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل
والاوج من اول الجدي الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا يكون حركة شيء منهما متشابهة بل احديهما اسرع من الاخرى تارة
وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل المركز الى تربيع الحمل على التوالي وهو آخر
الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالي وهو اول الجدي ايضا الى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز
ايضا في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله فيتقابلان سهو من القلم والصواب فيتقارنان اي يتقارن

وصل اليه فيبقى كله في داخل ويمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة
الظل وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر في
بل ماس الظل من خارج كحدس دائرتين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع
القطرين اي ملاقيهما وتداخلهما فان عرض ان هذا العرض الاقل ساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله
وما بين سطح دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل
المقصد الثالث في كسوف الشمس فيقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض
مرئي يحجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس
فيظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف بتغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن
ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب
الينا فيقع في سطح الزاوية التي يوتر بها الشمس كما انحجب بها عنا بتمامها وربما يكون الشمس وقت انكسافها في حضيضها
فلقربها منا ترى اكبر ويكون القمر في الاوج فلبعده عنا يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور يحيط بالقمر
ويحيطها اي الحلقة النورانية رأيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فان
كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها وان كان اكبر منهما فبطريق الاولى وان كان اقل منهما كسفها بقدر ذلك
كالخسوف واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف
وانها اي تلك الكرة تدور ربط مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصف المضيء الينا كان في حال المقابلة بدرا والمظلم
كان في حال المقارنة محاقا وبينهما يختلف قدر ما يرى من المضيء هلاليا ونصف دائرة واهليلجيا ويبطله اي يبطل قول ابن الهيثم
ما ذكرنا من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل والذي
اخر المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم اخرا اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكر بعد تسليم الاصول
التي بنوا عليها ان نفي هذا الاحتمال الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بما فاته الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية
في تلك التشكلات فلعل ثم سببا اخر لاختلاف نور القمر غير ما ذكر وما ذكر ممنوع لكننا لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب
تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب يجوز
ان يكون بخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقي
الكواكب دائما او لاستضاءتها او لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها
اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم تتغير الحال فيها دون باقي
الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال ولعل ان هناك احتمالا اخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة
في انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور فيها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا
المقصد الرابع في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون
فيه لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا
فيختلف باختلاف القرب منه والبعد والانحراف عما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكاين في الوجه الاخر قلنا فلا نرى متفرقا الرابع

هو

شمس
قمر
مخروط

هو سخن النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز في تدوير هو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في
حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للتسخن عندكم فكيف يتسخن
بها الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كساير اجزائه القابلة له قلنا فاذن لا بطل القول ببساطة الفلكيات فهو مركب من
اجزاء مختلفة الحقايق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان
اي بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب
نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف لغاية الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم
التعطيل الرابع فيجاز عمتم انه احسن النظام وابلغه السابع هو اجسام سماوية مختلفة معه في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي
حافظة لوضعها معه دايما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس في المجرة وهي الدائرة البيضاء المسماة
عند العوام بسبيل التبانين قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة وانما يعبروا اي الشمس من صوتها
بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتاثير والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف
والشتاء لقلة المدد في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تتمايز حسا بل هي لشدة تكاثفها وصغرها
صارت كانها لطخات قطعة سحابية قال الآمدي الغرض من نقل هذه الاختلافات ابدا ما ذكره وهي الجزافات ليتحقق ويتبين
للعاقل الفطن انه لا ثبت لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا اصول على ما ينقلونه من اوايلهم ويتهدونه وانما هي اخيلة واهيات
فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوايل النظر البعض بالبعض القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول
المقصد الاول
المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز اي ذاتي وطبعه في اي حيز كان من احياز
العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة
لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل الست فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها والنار
بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرته انما هو فيما عندنا من النيران وهي مخلوطة بالهواء فلذلك كانت سهلة
القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الارضين
وهذا الاقتضاء هو حقيقة المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب
بالطبع اي لو خلي وطبعه لا حس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى ساير العناصر وما يعرض له اي للهواء من البرد
انما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في
اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض باردة يابسة ولخفتها الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق
الارض وتحت الاخرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقل المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها وهو الماء بارد
رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور
تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء والهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب
وما كان اكثف فهو ابعد منه وهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الوجود قال المصنف المناقضة لما ذكروه ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون
اربعة بل لعل احد الاقوال التي نذكرها الان او قول اخر واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها
او لا جسم امزج في طبيعته من النار واذ الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت الباقي من النار

بالتكاثف فهي متكاثفة على وجوه متفاوتة الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل يجب ان
يكون مطاوعا للتغيرات وتحصل من الهواء النار بالحرارة المطلقة فهي هوا لطيف بالحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة لها فهو اما
متكاثف بكثافة متفاوتة الثالث هي الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس يحصل من تخلخله الهواء والنار
ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار المتوسط بين الاربعة
في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد
فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها فاستدلوا على ثلثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض
لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة بالمزاج مع اجزاء نارية الثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات
الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض والهواء عملا بذلك فان الهواء
رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتدت حرارته وقيل العناصر
ثلثة هي الارض والماء لما مر من افتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء
ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة او واحدا وفيها على ما مر
بل هي اجسام وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي
والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض من الاقوال الخمسة
المنافية له بالحجة بل لا بد في اثباته من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة
اذ لقايل ان يقول لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينها لا في الصور المقومة والطبايع الجوهرية بل بسبب
الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها
ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب
له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل يتفاوت احوالها
بتفاوتها في مراتب فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود
النار في طبقة لم ... دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الايراء والاحراق
لا يقال الشهب دالة على وجوده لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتها ولئن
سلم وجود كرة النار فالدليل على انها بسيطة مما يصعب مشكل حتى يثبت بتوسط النار وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف يتصور التجربة
فيها واما افناء الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة موجودة لا لانه افناء للاجزاء المائية التي هي رطوبة بمعنى البلة ولا دليل
فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب بالجوهر فان قلت ذلك اي افناء الهواء للرطوبات عن
الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع
انه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول بالجملة فلا يمكن القطع به اي بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المعنية في ذاته
لانه موجود بذاته كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه
بحر ولا يبوسة ولا بغيرهما من الكيفيات ثم لا نم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما استفاد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض
فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا

في غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل بمخالطة الاجزاء الرشية المائية التي عادت الى برودتها
الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نم ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس يحسن استمساكه عن
التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا يستمسك بمخالطته ثم لا نم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد
احرى من ظاهره فظاهر عند العاقل ان جموده بسبب الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار
وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكفي في ذوبانه
الذي يظهر معه السهولة ادنى سبب من الحرارة فتقل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو
مقتضى طبعه لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقال قلنا فلم قلتم ان ساير العناصر
كالارض ليس كذلك اي قابلا للذوبان باحق سبب من الاسباب غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها اولم يقع
اصلا لم يقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض مرطبة المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية اما
في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي لا عرض لها كلما كانت الى المغرب كان طلوع الشمس
وساير الكواكب عليها متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التاخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا
في الكرة وانما قلنا بذلك التاخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا اخر الليل ووجدناه في بلاد
غربية عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة هي الف ميل قبله اي قبل اخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها اي
من البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه يوجد في من البلاد الاخرى قبل آخر
الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان
في البلاد الاول عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب
فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث يراه قريبا
من سمت راسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه
والسالك الواغل في الجنوب بالعكس مما ذكروا اما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق
والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من الشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال
السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي يوسطها فاجابوا
عنه بان التضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته
اليها كنسبة خمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى اخر او يحذف لفظ الخمس
والاعتراض على هذا الجواب ان يقال هب ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتاتي فيه ذلك فان قيل
اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية ولا
شك انه ينفيها التضاريس وان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون
بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة
المقصد الثالث قالوا والماء ايضا كرى لوجوه ثلثة الاول ان السائر في البحر يرى راس الجبل قبل اسفله ويرى
انه يطلع عليه راس الجبل اولا ثم يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لستر حدبة الماء

على هيئة حدبة الاستدارة لمن الرؤية لا يقال انما يشف لا لونه فلابس بكالهواء لانا نقول في ذلك الذي ذكرتم انما هو في الماء البسيط
الصرف وهذا الماء الساتر يخالطه اجزاء من الارضية ولذلك يلوح منه فله لون كسائر المياه المرئية لنا الوجه الثاني ان الماء المحيط الفوق
يعود كريا وكذا يرى الماء المصبوب على تراب لطيف جدا وان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكروية وانما يتم
ذلك اذا تبين كونه كري حقيقة والحس لا يعتمد عليه في مثله وتبين ايضا ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء اياه من جوانبه او بوجه جرم
في الطريق او بسبب اخر لا نعلمه ثم انهم اي التسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اين ما كان فهو قطعة من كرة
مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا المبنى عليه لا يعطيها اي
لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم
في الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائه المصـ الرابع الارض في وسط الكل اي
مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض يرى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انها اي
الطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب هناك اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فترى
الكواكب فيها اصغر ونقول نحن في دفع ما ذكروه انا لا نجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب به للحس لان
لا يكون القدر محسوسا وهو اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار غير قليل في نفسه بل هو كبير المصـ
للحس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة
التي هي في حكم سطح الارض وان كانا يتقاطعان على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى
مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا
في الحس كان احدهما انطبق على الاخر وصار موقعهما واحدا ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان
والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرتين متطابقتين مع ان ما
قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حين يكون الظاهر اكبر ولا بعد حين يكون الخفي
ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر اما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنه قدر محسوس ولذلك يختلف في الحس
المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من
مركز العالم مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له فيها وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس
المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية
الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت
كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبدأه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من
منهما اقرب الى الافق واما موضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين ح واذا لم
عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس كما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع
قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين بهما اذا وقعتا على نقطتين من
فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج
كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يختل باختلاف منظر اختلاف في الطول لان الدائرتين تنطبقان

فيتحد النقطتان ح على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظر هو اختلاف العرض بعينه وان لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف
في الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا اعتبر اي القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية
كان الطول المرئي زائدا على ما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يتحصله اختلاف منظر من دائرة
الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من
الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان
الامر بالعكس مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي وينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة
والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج
من المغرب الى المشرق وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا وربما
يخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر
المصـ السادس الارض ساكنة وقيل انها هاوية اي متحركة الى اسفل ابدا فلا يزال الارض ينزل في خلاء غير متناه لما في
طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط وبطلانه ببيان تناهي الابعاد والتي يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وايضا لو
كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك
فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها تدور متحركة على مركز نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي
يثبتها الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا القدر وانما يتخيل بسبب حركة الارض اي تبدل الوضع من الفلك بالقياس الينا
اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على اجزاء معين منها فانها اذا تحركت من الغرب الى الشرق ظهر علينا من
المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كوكب كانت ظاهرة علينا فيظن
الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون ح متحركا من المشرق الى المغرب بل ليس ثم فلك اطلس حتى يتحرك
بنفسه على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه
متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى
[illegible] الى الغيم حين يسير الغيم اليه وكذا عكسه متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور قدمنا انها غلط الحس وابطلوا ذلك
بناها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان
[illegible] اذا رمي الى جهة حركة الارض وهي المشرق ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير يقطع
في واحد الف ميل في عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم ونحوه من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب
عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف جهة حركتها ان يقع عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوز بقدر حركته وحركة الارض
جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي
منه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك
الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم
والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا
يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا اليه

وعد تهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدا ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدا ميل مستدير فلا يكون متحركة
على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدا فيها ومعداه وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا
لا يتحرك قسرا والالات لحركة مع العايق الطبيعي كما هي لاسعه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلا كما اشرنا اليه في مباحث
الميل ثم لانم تنافيهما اي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدايين لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة المقصد
السابع ما يوازي من الارض معدل النهار اي الدايرة العظيمة على سطح الارض الكاينة في سطح معدل النهار الموازية المحيطة يسمى خط الاستواء
والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين على قوايم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك
في جميع السنة سواء لتساوي قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة
والبطوء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل فيقطع الافق
المعدل بنصفين لكن لا على قوايم لانهما دايرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احد
الاعتدالين في اول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع الافق هناك ساير المدارات اليومية بنصفين اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم
القسمين هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب كانت من جانبي الشمال والجنوب
كان نهارهم اي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي الجانب الاخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليالي
الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليالي الشماليين اطول وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية اي منتصبة غير مايلة فالكوكب
المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما وتسامت الشمس رؤس اهل البلاد التي هي عليه اي
على خط الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعد
اي بعد راسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف
وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين
فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت الراس
وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا يكون متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان في حكم
نقطة فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت الشمس رؤسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة
متساوية فيما جاوز ذلك لا تسامت رؤسهم بل يقرب منها في احد الانقلابين ويبعد عنها في الاخر وفصولهم تلك الاربعة وفي المواضع التي
المدار الصيفي ابدي الظهور فيها لا يغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي اي من الدورة حيث لا يكون
الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدي الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة يكون
مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا يطلع
الشمس دورة واحدة فيكون الليل ح اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا
شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو عن ركاكة وفي المواضع التي قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على
سمت الراس ينطبق المنطقة على الافق يتحد قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان على خط واحد فاذا حال القطب اي قطب البروج بحركة
الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق العظيمتين تقاطعتا
على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي [illegible]

البروج على سمت رؤسها وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة
يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا تغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا تطلع وبينهما
من الجانبين قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا
والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي تطلع اوايل البروج قبل اواخرها
على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل اوايلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفي
من المواضع الثلثة لفظة الثلثة ها هنا زايدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز
ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة اليومية حمايلية ويسمى آفاقها مايلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان
معينان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ويكون محوره اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين
قطبيه مارا بعد كونه قايما على سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع
من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض دايما والنصف الاخر منها تحته دايما ولا يكون هناك للكواكب والشمس من
النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع
الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان متفاوتتان بسبب
الاوج والحضيض فانها تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر الا ان الشمس تدور بحركة
الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق الذي هو المعدل الى ان يعود الى مثلها اي مثل تلك
الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ويزداد
انحطاطها عن غاية الارتفاع نحو الافق في ثلثة اشهر واخرى ايضا حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي
يزداد انحطاطها عن الافق في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلثة اشهر حتى يصل الى الافق
المقصد الثامن سبب الصبح كرة البخار يتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر مباحث المبصرات
فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من دايرة انحطاطها الا مقدار ثماني عشر درجة على ما عرف بالتجربة
استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق
مثله لكنه عكسه فان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصوير ما علقا ما ينبغي فليطلب من موضع آخر
الحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح انما هي لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك
الزيادة في غلظ الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتخيل الصادق ونقص تلك الزيادة في غيرها اي غير دايرة الافق شيئا
فشيئا حتى يكون تكاثف الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبر كما اي كرة البخار المهندسون
فوجدوها اي غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد التاسع في الارض تلال واوهاد لاسباب خارجية ومعرضة
متلاحقة لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغايرة فانكشفت
عن الماء التلال والمواضع العالية بجذب بارزة من وسط الماء هو معاشنا للنبات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء
وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها ولم يذكره بسبب
العناية الالهية بالحيوانات والنبات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك الانكشاف للخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكروه

خارجة في

فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض بلا استعداد دون جزء آخر
رجوع الى القادر المختار والاسناد والفعل الى مجرد مشيته واذا كان الشان كذلك وهو انه لابد في الاخرة
منه مع استواء نسبة العذاب اليها اي الى الاجزاء بما السبيل للعقل اليه في معرفة سببه
من الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن طرح من المؤنات التي يتكلفونها وفق للاستراحة اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره
فاولئكم المغلوبون عن الحيوة التي ربما تؤدي الى الضلالة المقصد العاشر قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد
تعقد الطين اللزج حجرا لحقيقة التجربة وما نرى من تنوذ الى نوع لم يكن الى ان ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر
الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا يتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قالوا
الامام الرازي الاشبه ان من المعمورة كانت سالف الزمان مغمورا في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجرت بعد الانكشاف
وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد كثيرا من الاحجار اذا كسرناها اجزاء
للحيوانات المائية كالاصداف والحيات ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء
النسبة اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها المعدات لها قطعا الى جزء الا يشوبه شبهة للمجاورة والملاقاة
الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سببا مخصصا وعنى اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويخبله اي يخيل ذكر
الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار قلت شعري لم لا يفعل ذلك او لا اخذ فالمؤنة نعم لا يبعدان يكون ذلك اي تكون
الجبال ونظايرها من اسباب بكونها بارادة الله ثم عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسايط لا عندنا او الكل مستند اليه ابتداء
فلا يتصور واسطة حقيقية على راينا المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي يخلع صورة ذلك
العنصر وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الآخر الذي هو احد الثلثة الباقية فتكون
الانقلابات اثنتي عشر لكن بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا واسطة وهو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين
هما من الكيفيات الاربع وتخالفه في كيفية اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان
اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة وانهم يتخذون مياها حادة ويطلون بها
اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين يسيل ماؤها ومن قربه من يلين مراده
وماء ما ينقلب حجرا مرمرا وعين بحيرة من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في الرطوبة
وان كانا متخالفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف في النبات المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء
ماء بالتبريد كما في طاس مكبوز لا مسام له يوضع في الجمد فانه يجذب على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس
بكيث على الجمد مع عدم الملاقاة بينهما فانه تركبه قطرات منه وليس ذلك لكون الماء ينقلب اليه بالرشح لانه لا يصعد بالطبع ولو
كان كذلك لكان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب
كل منهما الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا كما في كير الحدادين بالالحاح في النفخ مع سد
المنافذ ثم ينطفي النار فتصير هواء فهذه ست انقلابات بلا واسطة بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما وبعضها
ينقلب الى بعض آخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء
نارا ابتداء لشدة مخالفتهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء والتقابل
الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكر يقتضي ان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة الاشتراك

في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان
بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلابد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر
الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما بعدها للصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية
والارضية والكيفيات الاربع المتنافية لما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كانت قريبا اليه كان اسخن
والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض
من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلابد من الرجوع الى المختار على انا لا نم تركب
الاجسام من الهيولى والصورة ولا نم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات
كثيرة المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق
التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا في القرع ولانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية
فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا نشك ان ثم اي في ذلك المركب اجزاء
هوائية بها تخلخل الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل
بالتفريق من العنصرين حجما اذا ضم بعضه الى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا نشك
انها اي الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعي وذلك يوجب التفرق في المركب
وعدم بقائه فلابد فيه من جامع يفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو
اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلابد من وجودها فيه قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات
بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما هو المشهور تم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر الا بعد ان يتولاه والجوار بينهما دائم وذلك الجوار الدائم
لابد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع اي في حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء اي بلا واسطة
شي فلا يحتاج الى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط
الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهوا حار فجاز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء
الهوائية في المركب مما لم يتحقق فيجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل
ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التماثل في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه يكون
من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظاهر ولابد في النبات من هواء يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما
او لم يجر على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي فانه يفسد
ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنها يحصل الانسان
لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما فالحق
فالكل اي كل من جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات آيل اي راجع الى حصولها من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي
استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى تعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها
فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة المقصد الثالث عشر
طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار والهواء الرقيق

والاجزاء الهوائية الحار يتلاشى فيه من الطبقة الادخنة المرتفعة وتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي برد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليها اثر انعكاس الاشعة والمشهور
ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة
مع المائية ثم الطبقة المائية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة
التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض بكرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة
في الاستقصاء عنها القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى
ما له مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة
فصول الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد اي مقصدان الاول قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم
لما هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية تفعل اولا في مادتها التي حصلت هي فيها ثم في مادة ما جاورها فالصورة
النارية تسخن مادتها ثم مادة ما جاورها وكذا الحال في ساير الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع
بين الاجسام الا يرى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة
امكن التفاعل بين الجسمين والبلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي
الغاية في المجاورة والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك في انه كلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اي تكثر السطوح
انما هو بحسب تصغر الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل
صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى ينقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر
الحار فيه وان تلك الكيفية التي هي الحرارة السورية عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حرارة تستبرد من الكيفية الحاصلة بل
محلها بالنسبة الى الحار وسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا
قيست الى احديهما عدت من الاخرى وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورة من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررناه
فاذا استمر التاثير من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة
من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي غاية الحر وغاية البرد اي هي واقعة بين ما بين الغايتين
وحصل التشابه بينها اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر
الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها للحس وربما تحس منها بكيفية
متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة
واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة توسطا بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك
الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا امتزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة تحصل من
تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث يكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشي
لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن
الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها

وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة
واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار
احديهما متقدما على انكسار الاخرى لم يمكن ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصور
التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما
يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسايط والاشكال عليه اي على ما قالوا من وجوه اربعة
الاول لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كما تؤثر الشمس في ما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس
بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما والمبصر ليس في الباصرة قطعا مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما كيف
نحكم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعي في التفاعل بلا تجاور وتماس وفيما ذكرتم من صورة
النقض لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا
المبصر اثر في العين ولم تؤثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما يرى من جانب
واحد وانه اي ما ذكرنا يفيد هذا القدر وهو يكفينا وفي مباحث المشرقية الصواب ان نترك ههنا الاحتجاج ونعول على الاستقراء
فيقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية وشاهدنا ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي
والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تاثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه وفيما نحن بصدده بل
للحق ان التاثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا الوجه الثاني قلت ان ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون
الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة لها
فلا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات كالحرارة
والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشي ماء او نارا لا يقبل ذلك اي الاشتداد والضعف قلنا لا يجوز ان
يكون كيفيات الاجسام صورا لها قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثم مرتبة معينة من تلك المراتب
هي النارية وما دون ذلك اي مرتبة اخرى معينة دون الاولى هوائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية
فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصورة انما تفعل اي تكسر كيفية غير مادتها بواسطة الكيفية القائمة بها فان
الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فتكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة
مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا
والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال
لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا اختلط
بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للمائين الا صورة واحدة فعلم
ان الفاعل بكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست موجبة
للكيفية المنكسرة وانما ذلك اي الحاصل من الصورة اعداد لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة
المتوسطة فانها تفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافي الاثر الصادر
من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما ونقول

الصورة المائية متوسط الحرارة العارضة بعد عادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم يكن يقتضيها بالذات فان هذا الهول
من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لموادها يضاد فلم يلزم ممنوع مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالمزاج
على هذا التقدير عايد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد ويستقيم
الدلالة على انه فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ تنبيه على مذاهب
في المزاج مخالفة لما مر الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة يعني انه العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة
وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط بل يلبس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة
صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقايل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور
سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه ان ما ذكر فساد وكون لا امتزاج
لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه
اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيها المركب كقطعة لحم
مثلا امر المجسم ما يتقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير
وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل على اختلاف الماهية
لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما قيل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط
في المركبات ولا لم يخل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتاثير الحرارة لا انها كانت فيه فان قيل اذا كان جوهر البسائط
باقيا في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مغترة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع
اجزائه فيكون النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فليجز في النار الصرفة المنفردة عن اخواتها
ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المغترة فيصير لحما فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية
التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المغترة كافيا في حصول تلك الصور النوعية
بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على ان مثل الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون
عند انتهاء كيفياتها الى حد معين من الجانبان بنتهى كيفية كل واحد منها حال انفراده الى ذلك الحد حتى يسدعها صورها
ويحدث فيها الصورة المزاجية ولا مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد جعل هذا مذهبا
ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول لما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل ويجتمع اجزاء منها
فيحس بها قدر والافلا يحس فان القايل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء
على طبيعة الزرع وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك
تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة
النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج وهؤلاء اصحاب النشو والنفوذ
والاولان اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول
فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا ينحط عن الاثير بل يكون ههنا المعصر

في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومن
الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا تخلو عن اثنتين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادين
منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب ان كانت متساوية بحسب احجام محالها متفاوتة
في نفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فيكون في حاق الوسط بينهما فهو المعتدل
الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذكر ان امتناع وجوده لما ذهبوا اليه مبني على تساوي اصول باطلية ولا بد فيه
من تساوي كيفياتها لان الغالب في الكم شبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف
باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من
التبريد اسد واقوى من ميل الاول وربما يكتفي فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب
لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما قالوا وانه لا يوجد في الخارج اذ اجزاء في متساوية في الميل الى احيازها متنافية
فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتفاوتة بعضا آخر منها وطبايعها داعية الى
الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي زمانا
لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها فلا يحصل بينها
مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما تنبع الاجزاء لاسباب خارجة بحيث يكون المايلة الى
العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس اي تنبع الاجزاء المايلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتمانع الاجزاء وتتقاوم
لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا لما لسرعة
التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض واما الامتناع بلا كيف وبقاء الاجتماع فقد يكون بالمنفصل كاصل الاجتماع
الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وهو ظاهر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا
ان غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في الشدة ما ينبغي له ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد
لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا من التعادل
الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللايق به في مزاجه والا اي وان لم
يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل وكل من القسمين اي المعتدل الطبي وغيره ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل
لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى
الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد
لا يتعداه والا لكان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتدال النوعي واليق
الامزجة بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللايق به من حيث انه انسان دون
مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شيء من الامزجة ما تعلق اي والكل نوع
ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرض النوعي هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك
العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود ما يتصور منه وذلك اعتدال النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف

او شخص في الاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس
الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجود به كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له في
اعدل حالاته وعليه اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي قس الثلثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لايقا
بصنف من نوع مقيسا الى امزجة ساير اصنافه وله عرض ذو طرفين وهو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج
عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه
بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته وهو ايضا لكان هذا الصنف
اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما والاولى به
مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص
على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ويتعلق به وجود العضو وهو اللايق به دون امزجة ساير الاعضاء
وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله او الكل
اجزائه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس
او يكون خارجا عنه في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد
يابس واما الحار البارد مثلا والرطب اليابس اي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من
تلك الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم اجتماع المتضادين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد
اثنا عشر حارة وستة باردة فهو احر مما ينبغي وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والارد واجاب العلامة بانه لا
الاعتبار فيما نحن فيه عند الاطباء انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين المتضادين وذلك في مثلها لا يكون الا الى
طرف واحد منهما ضرورة اي اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما ان يميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة
فقط او ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة فيما نحن فيه بعددها ومقدارها بل بان
على النسبة بينهما واذا كانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة اي عدد كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي يبنى
على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير
ذلك من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وجد عليه قسط الذي ينبغي له من العناصر كمياتها وكيفياتها
معناه برعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وبه بطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب
الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه
تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وبقي هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها
او بحسبهما معا نعم اذا اكتفي في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في الثمانية تنبيه اتفقوا على ان
اعدل انواع المركبات اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف والمحل والاكمل
في افاضة المبدا بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي
اقرب واختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستواء السالمة احوالهم
في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين لمعادلتها بالاخرى ولان الشمس لا تلبث

على سمت رؤسهم كثيرا بل يتجاوز به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى ومن الحركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون
فلا يشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم
اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع
لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية
يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل ما ذكره تابع للاعتدال بمعنى آخر هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه
وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر يوجد ما ينبغي للمزاج الانسان
كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام انا نرى بلادا عرضها مقدار الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كساير خط الاستواء في
بعد الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا سكان خط الاستوا يكون في غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشتائهم فيكون
مزاجهم مايلا الى الحار ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر
في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا او قد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية
فانها تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول المنخفض من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه
بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور للبلد قد يقتضي الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد
يمنعه كما اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته
ترطب فقط ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد اذا كان شماليا اذ يكسب الشمال منه بردا الرابع البرية
فالسبخة والكبريتية والراحية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمالية تبرد ولو على بلاد
باردة فيها الموج ومياه متجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب فلا تخالطها الابخرة
الكثيرة والجنوب تسخن وترطب بالعكس والقبول والدبور السادس مجاورة الاجام والاشجار والمباقل
وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تاثيرا بينا السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع الكواكب فيه تقتضي
سخونتها او برودتها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب سمت راسها ذكر
في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل انه يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها او
مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما سامته من الرؤس ويقرب منه واذا كان كذلك الذي ذكرنا يحتمل بطل الاستدلال
لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض من تلك الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون سكان خط
الاستوا مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان يوجب بعض من المواضع التي
من خط الاستوا ولا من الاقليم الرابع بعض من الامور اي بعض الاوضاع الارضية اما مفردة او مركبة ما هو اي مزاجا حقيقيا هو
اعدل من الاثنين اي مزاجي سكان الاستوا والرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء
بقوله وتعرف انت على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو
عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحكم
ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن ان ما ذكره الذي ذكره ومن حال الجلد غير يقيني اولا ولا له
قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعي واعلم ان كلامنا في الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان تغلب على البدن خلط

يغلب عليه كيفية فيخرج عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرج الى البرودة او الصفراء فيخرج
الى الحرارة وقد يكون سماجا بان يخرج عن الاعتدال الايجاد من خلط ما فرقيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج و
المسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلية الفصل الثاني ما لا نفس له
من المركبات المزاجية وهي المعادن وتنقسم الى منطرقة اي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع
الى عمقها فينبسط وغير منطرقة اي لا تقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب
والحديد والنحاس والخارصيني المكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق مائية اي ما
صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك
لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرات
سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا التقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير
الماء ان في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمرت بمخامرة تخمرا
شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه السبعة باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما
ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان
احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغية لكن
عرض البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني فكانه ذهب فج اي لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا
محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي
التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود
وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعرض البرد قبل تمام النضج وان
يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان لا يكون
اي يكون الاجساد بينهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى التعيين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم
يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوب يكون مثل الزيبق اما الرصاص فقط واما غيره فلانه عند الذوب
زيبق محمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق ببعض الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص
فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مغايرة
للاحوال الصناعية وان سلم تكونهما منهما وانه على هذا الوجه فتكونهما من غيرهما ومنهما على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل
كيف والمهندسون بالكيمياء لهم في الاجساد السبعة والارواح التي يفيد الصورة الذهبية والفضية تدابير لانهم ويعتقدون
على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على شيء مما ذكروه كما مر مرارا القسم الثاني غير المنطرقة في
المعادن وعدم انطراقها اما اللين وفرط الرطوبة كالزيبق ولا وهي اما ان تنحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولا
تنحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وهي اما ان يكون منطرقا وهو
الاجساد السبعة او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظايره واما ضعيفة التركيب
فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب اولا ينحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا

نخ بجمر الغا

ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة مما يتميز بها عن الكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابرة
عما يذوب ويسحق كالشمع والقير والمنطرق عما ليس ينطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين فانا نمكن
اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب
الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي ثلث الاول النفس
النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته
ويسمى كمالا اولا ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض
فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا وباول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن حصول النوع في نفسه
كتوابع الكمال الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على حصول الانواع في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات
اي منوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتهما لا تسمى نفسا وبالآلي يخرج
العناصر اي صورها اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اولا اي
كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء
متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء
ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق
او يكون طبيعيا لا مدخل للصنعة فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتاخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول
طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الاثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وبالحيثية يخرج
كل كمال اول يحصل من ما بعد الحيثيتين يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اولا للجسم المذكور مطلقا بل
من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال اول يحصل من غير الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية الثانية النفس الحيوانية وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط
بالراي وفوايد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلث على حدة وان اردنا
تعريف النفس مطلقا بحيث يتناول جميع ما ذكرنا قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك
بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالراي فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه يجب ان يعتبر
تعريفات ثلثة لكل الاقسام مع وجازة في العبارة وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل
لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور العناصر
والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على راي من ذهب
الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير
بمنزلة آلات لها فلا يخرج به فاحتيج الى القيد الاخير ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات
اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية
مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد يكون بالقوة اذ ليس للحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة
دائما بل قد يكون كل واحد من الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالاراء وحال النفس

النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فيخرج قوله ذي حيوة لانه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لكون
بالفعل دايما وفسرها الامام الرازي بقوله اي من شانه ان يحيى بالنشو ويبقى بالغذا او ربما يحيى بالاحساس والتحريك تنبيهات على
فوايد يتحقق بها المرام في هذا المقام الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها اثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة والتغذي
والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور منها الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف اي تخلف تلك الاثار عن الاجسام الاخر
المشاركة اياها في الجسمية فهي اي تلك الاثار لمباد في تلك الاجسام غير جسميتها وليس معنى المبادي اجساما والا عاد الكلام فيها بل
هي قوى متعلقة بالاجسام ويسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسامي بحسبها فانها من حيث هي مبدا الاثار المذكورة
قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي بها تحصل وتكمل كمال وتعريفها اي النفس بالكمال اولى من
تعريفها بالقوة والصورة لوجوه الاول ان النفس ... الصورة
... الى المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من
حيث انها متعلقة بالبدن متقوم به امكانها قبل وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير
والتصرف وان لم يكن فيها ولانه اي الكمال منقس الى النوع ومواد النوع اقرب الى طبيعة الجنس لصحة الحمل بينهما من المادة التي تقاس
اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب
كيف اي كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة تتضمنها النوع من غير عكس فما دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف
ما دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة له على النوع فالدلالة الاولى الحمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من القوة لانها
للانفعال والقوة الفعلية ليست بمعنى واحد يعني ان لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال والنفس قوة
الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد
بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اي للنفس من حيث هي مبدا الاثار وهو بعض
جهاتها اي جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث تتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة للاثار فهو
من جميع جهاته ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها التنبيه الثاني النفس في بعض الاشياء كالانسان
قد تبرا عن البدن بان يكون مجردة في حالة فيه لكن لا يتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع
النظر عنه لم يتناولها اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم
وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان ياخذ فيه المضاف اليه وهما من الامور
المضاف اليها وان لم يكن ذاتية لها اي للاشياء التي اريد تعريفها في حدودها فانها ذاتية لها من جهة التسمية وتوضيح ما في المباحث
المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم مخصوص وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والام
وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى الغير كالراس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودا كما من جهة اسمائها بما هي
مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود التنبيه الثالث
هذا الحد الذي ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها انما يمكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت
عن التعريف بقيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد في حيوة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها
الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث تختلف احوالها والنفوس الفلكية ليست
كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد لان الاختلاف المشاهد فيها مستند الى تركب حركات كل واحد منها على وتيرة واحدة ولا علم رسما

يتناولها اي يتناول النفوس الثلث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدا للافعال اي
ما يصدر عنه فعل كان كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت
النفس النباتية ولا حاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية
واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية
والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدا لصدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدا لافاعيل موصوفة بما
ذكرنا اما ان يكون مبدا لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدا لافاعيل على وتيرة واحدة
لكن لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها القسم الاول في النفس النباتية سلك
في ذكر النفوس اولا وبيان قواها طريقة الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية وقواها تسمى طبيعية بناء على ان الطبيعة
تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهي اربع مخدومة لاربع اخرى خادمة
لها منها اي من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهي اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص
الغاذية والنامية والقياس المنمية الا انه روعي المزاوجة فاسند الفعل الى السبب والغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص
من حيوة تشبه الغذاء بالمغتذي اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول
تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند عدم الغذاء في نفسه والضعف الحادثة الثاني
الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه يتبرى
عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في
البرص والبهق وقد ثبتت وقوفها اي وقوف الغاذية عن فعلها وضرورة الموت لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية
في اثارها كما تقدم وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت يدل على وقوفها
ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد سن الوقوف فان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات
النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى تتحلل بالكلية فتغلب اليبوسة الرطوبة الغريبة وتنطفي الحرارة الغريزية كانطفاء
المصباح عند انتفاء الدهن وتحل الموت والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضم اليها
فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اي يزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة الى غاية ما
هي غاية النشو فذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه
قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطرين ومن انه مخصوص باللحم والشحم دون الاعضاء
الاصلية كالعظم ونظايره وذلك اي سمان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول رطب في
الغاية فتتاتى نفوذ الغذاء في اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا او يتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون بتمدد الاعضاء
فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا امتنع ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل
يبطل بالكلية او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما تتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما
يتحلل فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه فان تحلل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء مخالفة النامية فان غاذية العظم

تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اى ومن الاربع
المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة
والمصورة والمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت
منه البذر وهى فى كل البدن كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاجزاء فيخرج من العظم مثله ومن
اللحم مثله وعلى هذا فالمنى متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة
لا تفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفى كليات القانون ان المولدة نوعان نوع تولد المنى فى الذكر والانثى
ونوع تفصل القوى التى فى المنى الى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه متخالفة الامزجة فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو
ليحقق العصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرها وذلك من منى متشابه الامتزاج والمصورة وهى توجد
فى المنى عند كونه فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء اى الاجزاء المتخالفة الحقيقة والاستعداد التى فى المنى الصور والقوى والاشكال
والمقادير التى بها يصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو
ظ والنامية ايضا وذلك بان تغذ الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد
عظم الاعضاء ومن الاربع يخدمها اربع اخرى جعلها خارجة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونها خادمين
للباقيين بخادم الاول الحادثة وهى تحدث المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى
المعدة ليست طبيعية والا لامتنع تحركه الى جهة العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والثانى بط اذ قد
يرد واى يبلغ المتنكس الغذاء ابتلاعا تاما او يكون حركته الى علو ولا ارادة اما من الغذاء فاذ لا شعور له فلا يتصور منه ارادة
واما من المغتذى فاذ قد يجذب الغذاء من الفم الى المعدة عند شوق الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذى بل قد يريد الانسان منع المضغة
فى فعليه الغذاء ويجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختيار وقد
ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان يجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثانى انه متى تغذى الانسان غذاء ثم تناول الحلو
شيئا حلوا اما ستعمل القى وحده اضطر الى يخرج بالقى الحلو وليس ذلك الا لجذب المعدة له اى الحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا
تناول الانسان دواء مرا كرهها فالمعدة والمعى يدفعان بعضه ولفظه ولا ندرة فرائه الابعض فربما اندفع بالقى بلا اختيار الوجه
الثالث قد يصعد المعى فيجذب الغذاء وبعض الحيوان القصير المرى كالتمساح حتى يخرج عند الاغتذاء بحيث يلاقيه لكونه
واسعا ويعاون ذلك الاشتوق بها الى انجذاب الغذاء فهذه الوجوه الثلثة تدل على ان فى المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع
الطمث عن قرب اذا خلا عن الفضول ستد شوقه الى المنى حتى يحس كانه يجذب الاحليل الى داخل المحجمة الدم الى داخلها وقد يكون
بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة فى الرحم الوجه الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات
الثلث اعنى البلغم والصفراء والسوداء ثم يتمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان فى كل
عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك التمايز والانصباب كل رطوبة الى عضو على صرف دايما او اكثريا ومن جهة الحكم
على وجود القوة الجاذبة فى جملة الاعضاء الثانية من الاربع الخادمة الهاضمة وهى تغير الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو فهى الغاذية اعنى
صيرورتها اعنى القوة التى تقتضى صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفى كليات القانون واما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته
الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازى هذا الكلام يقتضى

على ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية وتوهين انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول اذا حدث
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطل عنه من الصورة وحدث
صورة اخرى عضوية فههنا كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله يستعقب
استعداد المادة للصورة الدموية ويستعد استعدادا تاما للصورة العضوية الى ان يزول عنها الاولى ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان
احديهما سابقة وهى زوال استعداد وقبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول تلك الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة
والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهى اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل الجاذبة
وابتداء حصول فعل الغاذية التى هو كون ما اعنى حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المص بقوله
ويمكن ان يقال الحركة الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما فى المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء
فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة
واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا
لان ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للحركة والمحرك يكون غايته ان المقصود والاصل هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن
سينا بذلك حيث احتج على انه بين كل حركتين سكونا فقال يحال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة
ومحال ان يكون منه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة
وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهى الغاذية لا غيرها واعترض ثانيا بما ذكره المص بقوله كيف والمراد بالقوة معنا
المعنى للمادة لفيضان الصورة عليها والمقتضى لها هو واهب الصور والقوة الهاضمة هى المعدة بطبخها ونضجها للاستعداد
المختلفة بالقوة اى الشدة والضعف اللتى تحملها ما بعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك القوة المعدة لهذه
الاستعدادات مغنية عن قوة اخرى فى الاعضاء لانها اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فلا
لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس فى شئ من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التى سميناها
للخوادم وقال ابن سينا بل المسيحى على ما فى المباحث الغاذية اربع وعد من الاربع منها والاظهر انه يقال وعد الهاضمة منها
حيث قال فى باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة وكلها خادمة وهى التى
تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان
يشبه بالمغتذى والثانى غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للتشبيه على ما مر تعد الفضلى الذى لا يصلح للتشبيه
منه اى من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد يتشرب بجوهر العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء
المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشرب به العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه يخرق العضو فلا يندفع الا اذا قطع ولا عبرة
الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما فى الجوارح مثل البازى فان تذيب الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفى الحية فانها تاكل
التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفى الجمل فانه ياكل ايام الربيع نباتا يابسا ولا يشرب ماء او مخالطة رطوبة
مائية كما فى الادمى واكثر الحيوانات ثم للهضم الذى هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى فى المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا
وهو جوهر كما الكشك الثخين فى بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدى فى الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد
على ما نفس سطح الباطن من القرح الذى له عنق طويل وراس مدور والذكر يفعل الحنطة الممضوغة فى انضاجها الدماميل ما لا يفعله

المطبوخة منها ولا الموقوفة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا
اذا اندفع كبعضه الى الامعاء للدفع الجذب لطيفه من المعدة ومنها اى ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى
الكبد بطريق الماساريقا وهي عروق دقاق صلبة ضيقة تحدثها واصلة بين الكبد واجزاء المعدة وجميع الامعاء الى المستقيم قالوا
واذا اندفع الى الماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة
دقيقة فتشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرف الآخر تتصغر وتتضائل وتدق جدا في الاشتقاق
والانقسام وتتفرق في الكبد بحيث لا يخلو شيء من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا انفذ لطيف الكيلوس فيها صار بكل الكبد ملاقيا للكل
فيطبخ فيها اى في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا وتتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء
اللطيفة النارية منه اى ما كان من اجزائه لطيفا فيه مادية اى حرارة وهي تجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق والخفة يطفو
اى ولعله ما لا يجاوز يعلو ساير الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء فيها حرارة لما هي من فاعل الحرارة المفرطة وهو
الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية
في الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اى التي فيها برودة ويبس اما طبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى الطبيعة
الرماد رسبت فيها اى في الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعي منه السوداء عكر الدم وطعمه بين
الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة واما
المحترق منها ففاعلها حرارة تجاوز عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية وما بين
منها اى بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم حلوا اى مايل الى الحلاوة فيكون حلوا مايل القليل الى المرتبين ومنه ما لم ينضج
اى لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم اقرب الى
النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم ولكل واحد من من الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذكرنا كونه غير طبيعي
اما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لان يخالطه
اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج وللاخلاط الغير الطبيعية اسماء يعرفها
الاطباء لسنا مهتمين ببيانها فان اردت تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة في العروق فان
الاخلاط الاربعة يولد حال الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانب المحدب المسمى بالاجوف المقابل
للعروق النابتة من مقعره المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلطا بعضها ببعض
وفيها تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك تتميز ما يصلح غذاء لكل عضو يصير مستعدا لان
جاذبة العضو المرتبة الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقي
الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح الغذاء من فوهاتها اى فرجات الليفية المشربة على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء
كل عضو اى حصل غاديه كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبيه به التصاقا وقد يحصل به كما في البرص والبهق وفي القوام
يحصل به كما في الاستسقاء اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء اللحمي بالالتصاق
وفي الذبول تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق في التشبيه من حيث القوام والماهية فيسمان الاول ان لكل مرتبة من
مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللاولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء

والثانية التي في الكبد البول وهو الاكثر والباقي المرتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة التي في
العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والكلية التي تصير عرقا وجعل البول فضلة المرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث
المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة المني ولذلك اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من
المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المني يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثلا اى مثل ذلك
الاضعاف استفراغ اضعافه من الدم وساير الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية
المتولدة من المني ونقص من الاخلاط التنبيه الثاني الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء
بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة من العبارة توهم ان للغذاء معاني اربعة وعبارة الامام الرازي في كتابه هكذا الغذاء
هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة غذاء اذا لم يحتج الى غير التصاق
في الانعقاد ويقال غذاء عند ما صار جزءا من المغتذي تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان
بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا يرد عليه بل فيه
اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان الثالثة من الاربع الخادمة
الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعل الامام الرازي
وابن سينا ريثما مقدارها والكاتب انما اخرها لان الهاضمة في تقريرها وتنبيها الى نفت وجود الماسكة في المعدة احتوائها الغذاء من
كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعف المعدة لم تحصل ذلك
الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ بطول الاستمرار وبالتشريح فسا من هلا
بوجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة ثم شققنا
في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال وجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء من
ذلك الغذاء الرطب ولوان حيوانا تناول غذاء اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما راينا الرقيق الذي من شانه النزول غير نازل
والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير شيء وتشبهها في الرحم احتوائها على الزرع الذي
هو الولد واطوائه بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم يرفق لوجد
الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلولم يكن في جوهر الرحم قوة تمسك لما كان الامر كذلك وايضا
المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها
فانها تمسك الرطوبات التي احوتها وبالجملة فلما راينا الرقيق والثقيل اى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء
الرقيقة في المعدة على حاله والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول لا ينزل ورايناخلافه اى الغليظ الخفيف
الذي ليس من شانه النزول كالعظم الكبير الجحم الخفيف الوزن على ما تقدم نزل علمنا ان ثمة اى في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء قوة
ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيا للعضو اليه تتعين بدفعها حاويه العضو في جذب الغذاء واما للفضل
عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلايمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعها اياه لم تحل شيء
من الاعضاء عن الاخلاط التي بفسد وايضا لحدة ترك من الكتابة اولى اى يحدد لكل واحد من تقسيم عند التبرز اذا كان البراز
ثقيلا وكان في الامعاء فضل لو لم كان معدة وامعائه وساير احشائه تنتزع من موضعها ويتحرك الى اسفل لدفع الفضل

حتى لو نور بها الخلع الامعاء المستقيم عن موضعه لعنف الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الزحير ويدل عليه ايضا القي من غير اختيار وما
يراه حيسيو في المعدة من الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه ساير الاستفراغات البحرانية وغيرها او
لا بد لها من دافع يدفعها تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على راى الحكماء بناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد والاجاز ان يستند الكل اي جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل
وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده غير
معلوم فيجاز ان لا يكون مثلا الاقوى يجذب الطعام بآلة ويمسكه باخرى ويهضمه بثالثة ويدفع الفضل بآلة رابعة ويورد
الغذاء اكثر من المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار وما يقال في بيان تعدد القوى من انا نرى
العضو قويا في احديها اي في احدى القوى ضعيفا في الاخرى منها فهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين
في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الآلة واختلاف فيها لا الضعف وقوة في ذات
القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة كما زعموا ان من تامل في عجايب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات
التي لها الانواع والحيوانات المتباينة الحقايق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك
المتامل راجعا الى فطنته وانصاف باقيا على فطرة الله التي فطر الناس عليها من الزكاء والميل الى الصواب لم يعم بصيرته التقليد
من اميال الاهواء ولم يبق اسير [illegible] مطمون الوهم اي في سجنه بان لا يغلب وهمه على عقله علم ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك
الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن ان يستند الى قوى بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يعرض
صادرا عنها سيما ما يجرب في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع الملائمة في الرحم
وما يعاص فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الراى الاصوب وما يرى
فيها اي في تلك الامور الحادثة والمعاصة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام
قد بلغ المدون منها اي من تلك الحكم والمصالح الحاملة في الكتب التي دون فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها
نحو الآلاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتامل ايضا علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا
يحتمل النقيض بوجه من الوجوه انها اي تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بمواطن الاشياء ولا يخفى
منها حكيم يتقن افعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيته على علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم
في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل على ارادته في موضع
كما انه علم ضروري يستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان في الاعتراف بالفاعل المختار واسناد الا
اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة من غير اعتراض فائدة جليلة هي ان فيه التمدح عن كثير من امثال هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح ويا
الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يرعى لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
مشكل المبدا والذكر الآب تنبيهان اخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها الاولى قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة للمغذية
الاولى تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل
الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية فتفعل الهاضمة حركتان كيفية واينية ولكل واحد من الجذب
والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المعوج الى جهة الاسباب

فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا يسع بالذات
شيئا من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها
الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاصحاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس واما
باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في الزراقات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار
فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان للجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها التحريك بمحض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا
يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كان همة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من همة تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى
حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها
الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وسعيها باليبوسة ليتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ابتغاء التحريك
واليبوسة تعد زيادة تمكين الروح وآلتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح والآلة استرخاء بسبب
الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس
بل الى الرطوبة المعينة اياها في التفريق والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض
الماسكة باعانتها على حصر الكيف المورث على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح
المعينة على الدفع واجتماعها بغلظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا يجمع الليف العاصر ويكثفه فيكون اقوى في الدفع
فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة
والرطوبة تخدمها فقط التنبيه الثاني قد تتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة
ايضا الغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد يفعل المعدة تارة للاعضاء وتهيئ الغذاء لساير الاعضاء وتارة للاغتذاء وكذا كثير
من الاعضاء كالكبد وساير ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع تتجزى في المعدة مضاعفة
لاحديهما التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه
الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها الخصوص وتمسكه هناك وتغيرها الى جوهرها وتدفع الى جوهرها وتدفع الفضلات
عنها وكذا الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى الغضاريف غير التغير الى جوهر المعدة وهذه
الثانية موجودة باجزائها الاربع في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فيوجد معها ايضا
الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمري والامعاء والعروق
المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء القسم الثاني في النفس الحيوانية ويسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية
وهي اما مدركة واما محركة لان امتياز الحيوان عن مشاركاتها في القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة
فهذه انواع ثلثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك
وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس الخمس الاول البصر وللحكماء فيه اي في الابصار قولان بل اقوال ثلثة
مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني فلذا جعل المصنف في قرينه وعدهما قولا واحدا وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين
انه تحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين
وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم اذ لا وجود له اصلا قاعدته

سطح المرئي وواسعه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد
مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو المرئي او سطحه
كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها
كان اطول ساقا فاوتر عنده زاوية اصغر كما تشهد به الفطرة السليمة والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها
اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا ويرتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع
فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار لمحاذيتنا اليه واما اذا جعلت
موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من
زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا
فجاز ان يتفاوت حال المرئي في صغره وكبره بتفاوت راسه دقة وغلظا الا يرى ان الابصار ان كان بالانطباع بمحاذيه كان الظاهر
ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت
فيه بحسبها ويدل على صحة القول الاول ان من نظر الى الشمس بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانه يبقى صورتها
في العين مدة ما حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة الخضرة مدة ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه يتكيفان
بشكل الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كانه ينظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع
صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان يقال الة اي للبصر في ادراكه اسوة بساير الحواس الظاهرة اذ ليس في ادراكها
لمدركاتها بان تخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس ياتيها فوجب ان لا يكون الاحساس
بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته تاتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله
اي لعل ما ذكر نوع من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب آخر لا الانطباع في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم
لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس او الروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا انه لاستغراق
الخيال بالتغميض والابصار في منع الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر اذ من
الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة منها
الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار
بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكن يبصر
نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل ما ذكرنا
في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتاخرون
من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط الابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي
اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع
وفي الملخص ان المتاخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار
والمبصر معا فاما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين ثم
كالزاوية السؤال الثالث للحد القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر

والادراك

والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على
وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع
اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها
لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم
ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان
اذا راى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا لكانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف
امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب
الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور بذلك المقدار
وههنا مذهب ثالث وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي
فيها ويصير بذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر وسيظهر في المذهب
الثاني انه لو كان هناك ريح عاصفة واضطراب في الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين وتتصل
بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية
القائمة بالهواء المتموج لا جرم انه مضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث
معا بقوله وايضا فيعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل
ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل
ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته بل نقول ذلك العصفور والانسان او الفيل ان كان لحدقته نور لما امتد ولا
احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن حاصلا في العقل فلا اجلى عنه واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت
ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في
المباحث حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول انا نعلم علما بالضرورة بان العين على صغرها لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم
الى كيفيتها ولان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد وتامل قليلا في هذا الذي
ذكرناه اني لاتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور
حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والشرايط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من
عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع والانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض ليسا سواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ في الشفاف الذي
ثخنه مخالف لثخن الهواء كالماء والبلور منعطفا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح
المخروط كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ
والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت
ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرف المرئي فتكون زاوية راس المخروط ههنا اكثر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو
انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة تنفذ في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف

الا على سبيل التوهم المحض التخييل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط والجزء الواقع فيهما من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي
الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها
زاوية الرؤية فقد اخطأ، وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد نبهنا بعض من عاصرنا المصنف من محقق صناعة المناظر وانه ينعكس
الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية متساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع ولنكن
لتصوير الانعكاس الحدقة ح وسطح الماء ب وهو المرئي من سطح ه ومقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فاب
هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح
وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه وهي متساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا و ا ب ح
وجب ان يتساوى ايضا زاويتا ا ب ه ، ه ب ح واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد سمي
من الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان نفرض ح
الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان
مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط
وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف
كزاوية ح ه او لهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية
الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منتكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحو ذلك مما لسنا الآن لبيانها فانه خروج عن
الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية
الاحمرين كما مر ذكره في المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس اشير
اليه اشارة خفيفة وهي ان نفرض خط ا ب عرض النهر وخط ه ب الشجر القائم على شطه و ح الحدقة ونفرض على ا ب
نقطتي د و ز وعلى ه ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ح خط شعاعي الى د
واحد الى ز وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية
اعني زاوية ح د ا والانعكاسية اعني زاوية ط د ب وان ينعكس الآخر الى
نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعيته ح ز ا وانعكاسيته ح ز ب حتى يكون الخطوط المنعكسة
من سطح الماء الى الشجر كاوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على ما مر في ذكر الحد فيكون المنعكس
الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها بالرؤية على
الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عنده كانه ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفل فيراه منتكسا اما
ابعد من سطح الماء غائرا فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن ز الى ح والا لكانت شعاعية ح د ا كانعكاسية ط ب وهي الانعكاسية
اصغر من زاوية ح ز ب الخارجة عن مثلث ز ح د وشعاعية ح ز ا اصغر ايضا من ح الخارجة ثم نقول زاوية ح د ا اكبر للعلة المذكورة
من زاوية ح ز ا المساوية لزاوية ح ز ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتي ه د ا ح ز ب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه
لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة خطان مثلا الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى
الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة

في العصبة

في العصبة المفروشة في مقعر الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته
القوة المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع الثالث الشم فيقوى الشم وهي قوة مستودعة في زائدتي
مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة يتادى اليه اي الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وبمخالطته
للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم وزعم الآخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل الى حاجز ويحل منه القوة فيدركها من غير ان تخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان
ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف
من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بحاله ولا يعقل وزنه عما كان ولو كان ذلك بتحلل
منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله بكل واحد من الوجهين تارة معا وتارة
بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين والصحيح الاول ولو بوجهين الاول ان لولا التحلل لما تهيج الروائح ويثيرها وكذلك كما هو الدلك والتبخير يذكيها
وتشريها والبرد يكتنفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لانم ما ذكرتم بل الحرارة والاضواء تفعلها اي تعد الشامة والاهوية المتوسطة
بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة او ادراكها واتصافا وذلك اما بالتأثير في الهواء واعداده اياه للاتصاف بالرائحة او تأثيرها في آلة
واعدادها للشم الثاني التفاحة يذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا الذبول لها من كثرة ما يمس من وصول النفس
اليها وكثرة اللمس فانهما يحللانها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا يحللها والالم تتفاوت مع الانتشار بالشم وعدمه وهو باطل قطعا الرابع
الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة من بثه اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان وانما يدرك هذه القوة الطعوم بتوسط
الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة العديمة الطعم الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان يكون بتوسطها بان
ينتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في اللسان فيدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل
للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملاقاة المحسوس من غير واسطة وان يكون بتوسطها بان يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم
من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها
ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحة فيدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان يتكيف به او خالطها اجزاء من حامل لم تؤدها
بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كالمرضى الذين يتغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان الممرور الذي غلب عليه مرة الصفراء يجد الماء العذب
والسكر الحلو مرا ومن ثم اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي
الطعم اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما
يعلم وجودها باللمس والذي يعطيه اللمس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما وجودها في
النار فعدم مستفاد من انها اي النار لا تفعل ولا تؤثر في غيرها الا بالتسخين اي احداث سبب لها هو موجود فيها وعلى هذا الوهم يمكن
النار حارة في نفسها لما تسخنت غيرها وهو اي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتأمل في تسخين الحركة للتحرك مع عدم حرارتها في نفسها
والجواب انه انكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بالبديهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا يستحق الجواب باثباتها في محالها ومقدماتها
لان مصادمتها للضروري كافية في ذلك الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان
العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن الاعضاء
ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها مجمع الفضلات الحادة فان اقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها وكالكبد

اذ هو يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغ للسوداء وكالرية فانها دايمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شي من هذه
الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه
اثقاله فلو كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الان فيه حس كلا لا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا
تنبيهان الاول منهم من قال ان القوة اللمسية اربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس
والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الالة
الحاكمة للقوى واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة
كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ
ليستا متماثلتين وكل ذلك بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك الملموسات
وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات
قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان تكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة لينتظم
الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة
وكذا الحال في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فكفيها قوة واحدة ولم يلتفت
اليه المصنف لظهور ضعفه الثاني من التنبيهين قوة الذوق في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك ذوق بلا
ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذكر الحال والذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك
الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يفضله
اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلايم من المطعومات التي يستبقى بها الحيوة ليجتلب واللمس خلق
للشعور بما لا يلايم ليجتنب وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض
فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا
الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملايمات عمت
اللامسة البدن قالت الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد
استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث اي بحثان نختم بهما
هذا النوع اي الاول من الانواع الثلثة احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وتفاوتها
في ذلك انما هو بحسب القوة المانعة وضعفها فكل ما كان اقوى مانعه لمدركه كان اقوى احساساته وذكر اي التفاوت
في المانعة قوة وضعفا انما هو لغلظ الالة ورقتها فما هو اغلظ الة كان اشد ممانعة وعلى هذا اضعفها في الاحساس
البصر اذ الته النور وهو الطف من آلات ساير الحواس ثم السمع والته الهواء ثم الشم والته البخار ثم الذوق والته
الماء ثم اللمس والته الاعضاء الصلبة الارضية فلذلك كانت ملايماته ومنافراته اشد ايلاما ثانيهما ان ههنا
محسوسات مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد
والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة
على حدة كما ذهب اليه جمع لوجب اثبات قوة اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد اجاب عنه



لانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذكر فيها محسوسا
بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء او الحرارة والبرودة ونحوهما
وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون
واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد او صلابة او لين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد
طعوما مختلفة والشم يدرك العدد ويجذب من التياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رايحته غير الذي حصلت
رايحته ايضا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم لكنه قد يدل عليه
احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك بعضها
بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كان يصير
قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور
بكونه متحركا ولذلك لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة
سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم
يشعر بحركتها بل استند الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعدد والعظم ثم اشار الى معنى
اخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة
كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف
الامور السابقة فانها محسوسة بالتبع فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي
وبهذا خرج الجواب عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس
بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان ثبت حقيقة الحال فاستمع بهذا المقال الست
قد سمعت ان البياض مثلا قايم بالسطح اولا وبالذات وقايم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى
ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم
صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك كون الشيء مثلا مرئيا
بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك
الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات
لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الاخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان
هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في ساير الامور
التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به
البتة والمصنف الى رجع الى نفسه وحد بعرفة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس
ليس ذلك الانكشاف اللايق فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكر الامام بل يقول
اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد في المعنى الاخر النوع الثاني
القوة المدركة الباطنة اي القوى التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او معينة في الادراك

وهي ايضا تخص الاول للحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس
الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فتطالعها النفس في مدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس
في ادراكها سميت مدركة لها وبينها اي دل على ثبوت الحس المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فيها قوة واحدة
مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا
ولا سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون اوليس هذا الملون فان القاضي الحاكم بالنسبة لابد ان
يحضر الطرفان اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس
شيء من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى
قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من
قوة جسمانية يدركها برمتها ويحكم فيما بينها وللقايل ان يقول مما نحن فيه ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان
المدرك لها واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات
وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل والا اي وان لم يكن مدركهما واحدا
بطل اصل الدليل وهو ان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرنا
اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم
فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان
يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة
الوجه الثاني القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها
كالدائرة وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطا ودائرة فهو اي
كونهما كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال
عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط فهو لارتسامهما على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة
وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار فهي قوة جسمانية
باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك لارتسامه
في القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذ لا
دليل عليه سوى الاستقرا الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة
صورة الجسم في حيز وقبل ان يمحي منها الصورة عنها انطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت
الصورتان في الباصرة شوهد بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة
او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه
الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور
فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مما يتنازع فيه لان الاعراض متمانعة دون الصور
الوجه الثالث ما يراه النايم والمبرسم والكاهن موجود فان كل واحد منهم شاهد صورا

محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلابد
ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره
ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة وليس وجودها في الخارج والا لرآها
كل سليم الحس فهو في المدرك وهو اي المدرك جسماني لا عقلي لما مر من ان الجزئيات
لا يدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض
العينين فوجب ان يكون حسا باطنا وللقائل ان يقول العقل المدرك لها النفس لما مر من انها
تدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم لما عرفت آنفا
واحتج للقسم الثاني للحس المشترك بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق
كما يرى في النوم في جزء من بدن النايم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير
انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير في الصغير كما مر الثاني كما يعلم انا نشم الروايح ولا نذوق الطعوم
ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل كذلك يعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا
نتخيل شيئا مما ذكرناه بالدماغ وهكذا لا ينكر ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط
الدماغ فيه اي في الادراك الاحساسي ممنوع وما ذكرتم لا يدل عليه وآلاته اي الدماغ ليس
الوجدان اي ليس جزمه آلة للاحساسات المذكورة مما اقتضاه دليلكم فنع اذ لا نزاع لنا فيه
الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا
غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم
يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغايبة لامتنع معرفته اي
لامتنع ان يعرف من شيء انه الذي رآه فيما سبق من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان
في كل ما يحس به ان يتعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده
الضار من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال
بوجوه ثلثة الاول ان قوة القبول غير القوة للحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس المشترك
غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلابد ان يجتمع القبول مع الحفظ
فكيف يقال القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون
مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اي دون
القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان
يكون هناك قوة واحدة قد يحكم تارة ولا يحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات
الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي مشاهدة كما في المحسوسات
الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت

المحسوسات عندنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من
الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور مرتسمة
في قوة واحدة فتارة يلتفت النفس اليها فيشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها الثالثة
من تلك القوى القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة
كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة
من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة فالوهم هي التي تحكم بان
هذا الاصفر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية
الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن
من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك الرابعة منها القوة
الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس
المشترك كما سمعت في اثناء ما ذكرناه ثم الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور
المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل
انسان ذي راسين وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف
غير ثابت لساير الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل بحد مدركاتها
بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا
سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا
لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية
هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على
مدركات العاقلة فينازعها فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية
بحيث صارت مطواعة لها فقد فاز فوزا عظيما ولهم في هذا النوع الثاني ابحاث الاول وعرف
وجود هذه القوى للحس الباطنة تعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد ثبت
ما فيه من القادح ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان يكون القوة واحدة والآلات متعددة
الشرايط فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوز ذلك في مواضع اخرى الثاني محل الحس
المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني
فهو كمنفذ فيما بينهما [illegible] على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمة اي مقدمة البطن الاول
لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي تحفظها
ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره على
قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط

الدماغ الموضوعة بين البطنين لياخذ من هذه المحسوسات التي في احد جانبيها ومن هذه المعاني
الجزئية التي في الجانب الاخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخير
من الصور والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة
في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اولا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمته
المؤدية الى الاختلال وانما عرف محالها المذكورة بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل
فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل غيرها من افعال ساير القوى ولولا اختصاص كل
من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك خاتمة لابحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام
الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها وما بعد مبناه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء
بمجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول والمتكلم
في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرناه من الحكم الكلي على الجزئي في مثل قولنا
زيد انسان وكل جزئي على انه غير الاخر اي والحكم بسلب احد الجزئيين على الآخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك
الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز
ان يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بلا شبهة اي واحد اسمع وابصر واجوع
واشبع وادرك المعقولات فالمدرك لذلك واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين فهو اي
النفس يتناول الانسان فاعل للجزئيات من الافعال التدبيرية ولا بد له فيها اي في كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراكات
للجزئيات الصادرة عنه اذ الراي الكلي نسبته الى الكل من آحاد ذلك الكلي واحد فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا
للبعض دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشيء الشخصي
حيث هو كذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي والخصم القائل بان النفس لا تدرك
الجزئيات وجوه الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك ساير
المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكاره مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني آفة كل عضو
هو محل لقوة توجب آفة فعله الذي نسب اليه فلولا ان فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في
الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات
السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في ساير القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكرة
المخصصة مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياها ان يرتسم في المدرك منا صورتها المتصور بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز
لازم لها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية
الرابع اذا تصورنا مربعا متشخصا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين متشخصين على وضع معين هكذا
فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى ان هو من صاحبه واحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر
عن يسار فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما
في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكر لا [illegible]

كون للحواس آلات والنفس هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس بملاحظتها لما ارتسم في آلاتها فلا يلزم
بانقسام النفس ولكونها ذات وضع وحيز ويكون آفة في الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح نسبتها والادراك الى تلك الآلات
وان لم يكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ يعلم بالضرورة انه
لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر وبذلك يثبت وجود
القوى وتعددها وهو المطلوب النوع الثالث القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك
او الاعانة على قياس ما مر في المدركة وهي نوع العدول لظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما
الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب
تشنج العضلات وتقرب الاعضاء الى مبادئها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات
فيبعد الاعضاء عن مبادئها كما في البسط اي بسط اليد ومنبع القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد
هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهي مباد اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور
الحركة اولا وتشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا ارادة قصدها اليها وادالها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب
وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذي يثق بقدرته فلا شوق له النفس
الثالث من الاقسام الثلثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان
قواها والذي قال في قواها المخصوصة بها تسمى القوة العقلية فهي باعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية
او السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للراي والمشورة في
الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار
اختص بها الانسان من سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال
جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة ومنع القوة تستمد من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية
انما يكون بضرب من التامل والقياس فلابد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل فعل هو كذا
فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيجعل منهما رايا في امر جزئي مستقبل
من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا يروى فيهما ايضا لا ايجاد
ولا اعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الراي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن
ويحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية سببها احوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب
الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والبكاء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات
المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتاثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثالث
من فصول المقصد الاول من موقف الجواهر فلا تستبعد ورود الخامس عقيب الثالث في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس
وغيرها يصعد الى الجو اجزاء اما مائية وهوائية مختلطتين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده
خفيف وليس ينحصر الدخان كما يعرف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل
يتصاعدان في الاغلب ممتزجين ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر في الهواء حلله الى الاجزاء المائية وقلبها

الى الهوائية وبقي الهواء الصرف والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة
الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقد ببرده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا
وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود
بعده فهو البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فينمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة فان لم يصل
البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض
الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وهو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك
يمطرون وقد لا ينعقد فهو اي البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليلة اي قليل البخار الذي
لم يصل الى تلك الطبقة فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل لبرد لانقلاب اجزائه صغارا لا تحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به فاما
بلا جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض
الهواء بالبرد الشديد فيحصل ح منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان يكون شيء من الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار
وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما يخالط السحاب بان يرتفع البخار ودخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية
فتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فيحرقه اما في صعوده بالطبع لبقائه على حرارة المقتضية
للصعود او عند هبوطه للتكاثف اي لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه اي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب
صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية وارضية
عمل فيها الحرارة والحركة والتحلل والممازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب يشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين
القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض وهو
الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا
ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله بن خفيف
قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فتدكه
دكا ويحكى ان صبيا كان في صحراء فاصاب ساقه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحسم الكي بحرارتها فوهته والمقصود ان الدخان قد يصل
الى كرة النار وذلك لان اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار فيحترق الدخان ح كالشمعة التي طفئت وحاذى بها
من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان الواصل الى الفوقانية ويتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل ايضا النار
فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذت فيه النار سريعة وهي وذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا
لا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل ثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا ويكون على صورة
ذؤابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان
من البخار غليظا الى نهاية جدا تعلق به النار تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ المادة فاذا
كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد يقف الذوابات ونحوها تحت كوكب فيدور بدور الفلك مع مسامته اياه
فيرى لذلك الكوكب ذؤابة وذنبا او رمحا واحدا او اكثر من واحد ومن الاقسام التي ذكرناها الدخان الواصل الى كرة النار اذا اتصلت
بالارض احرقت ما عليها وتسمى الحريق في المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج وهنه وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض



من الهالة والوان ما ينعكس فيها الضوء من الاجرام الكثيف ورايت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عالٍ وهو المولى الفاضل
كمال الملة والدين الحسن الفارسي برّد مضجعه يدّعي بطلان كل الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه الى ما ذكرناه فيهما
رأى الجمهور فقد ذكرنا متابعة لهم وفي مباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية
وقوى روحانية اقتضت وجود ما هو كالكون من قبيل الخيالات وهو ان نرى صورة شيء مع صورة شيء آخر مظهر له كالمرأة ينظر
ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرنا فان الصحة
والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيد ان اصحاب
التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجو يدل على حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك
الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال وايضا نقول فالبخار المحتقن في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بعونة البرد
الذي في باطن الارض ماء وشقها فيخرج منها ومن العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد وكان الغائض يجذب الثاني ضرورة
امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب
هو ايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي وماء العيون الراكدة يحدث من البخار يبلغ من قوتها
ان اندفعت الى وجه الارض ولم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان تطرد ما لها سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره المصنف من التعليل
بامتناع الخلاء ويقتضي ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها وما مثل قال ومياه القني والآبار
متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا اندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل
هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القني الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الآبار والعيون
الراكدة سبب لنبوع الماء منها لان ثقل الماء الظاهر يمنع ساير الابخرة عن الظهور فاذا انزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى الخارج
وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا
الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار يزيد بزيادة الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار
والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة ومسامها متكاثفة فيزلزلها بحركتهما ومنه تكون الزلازل واذا
كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الآبار والقني في ارض صلبة
قلت زلازلها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مائلا الى الدهنية وقد صار انار الشيء لحركة المقتضية للاشتعال
والانقلاب الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلد جعل عاليها
سافلها وربما كان في موضع انشقاق وهدات فسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا ما تزلزل الارض بسقوط
قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا نقول تحدث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تختلط بخار الكبريت باجزاء
الهواء الرطب فيعود مزاجا فيصير وهنا الى طبيعة الدهن وربما تشتعل بانوار الكواكب وبغيرها فترى بالليل في ذلك الموضع
شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به وذلك للطافتها تخلص بعبارة جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثاني او في المرصد الاول كله
اراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار لما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور
الى استعدادات في موادها تقتضي اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف استعداداتها الى صورها السابقة وامزجتها المتخالفة واحالوا
كل ذلك في الاجسام العنصرية والمتولدة بالآخرة الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات

اشتعلت النار فيه نازلة فترى كان سيلا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصل طرفه الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها ويسمى ذلك السراج المطفا
اذا وضع تحت السراج المشتعل فانفصل الدخان من الاول الى الثاني فانجذب اللهب الى فتيلته وايضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى
الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعه الى الارض او لا ينكسر فيصعد ويصادم كرة النار والفلك على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار السيط
الغالبة على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع فيرد بتصادمه كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة بحاره وبعضها
دائر سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل وقد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحد بانه متحرك هو هواء
لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس لذلك الذي ذكرناه من
حال الدخان في توليد الريح كان اكثر مبادي الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما تحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد تحدث ايضا بان يتخلخل
الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيتموج الهواء وينضغط تكاثف

الانثى قد كثرت وان انحرفت من جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة واذا اتفق ان يوجد سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت
الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه راى سبع هالات معا والعلم عند الله
هالة الشمس تسمى الطفاوة وهي الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه راى حول الشمس
هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما يتوهم هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم
وحكى ايضا انه راى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فتشوش في اداء الضوء وعرض ما يعرض من التلون
وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرناه من الاجزاء الرشية الصيقلية على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح
وتفصيله اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب
كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبرنا على الشمس ونظرنا الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا
لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون كيفيتها ضوء الشمس ولون المرآة واختلف الوانها الى الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها اذ بسبب الوان ما وراءها

راس مخروط الشعاع المنعكس

راس مخروط الشعاع الخارج من البصر

خط شعاعي الى الشمس

خط الشعاع المنعكس من البصر المتطرف الى الشمس

ان متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها انما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها
من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجتمعوا عليه
الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التي تركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فتكون الاجسام
ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس
الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهي مبني على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فتكون منافيا لما قد اجمعوا
عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها المرصد الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية
المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة
بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام منتهية الى نفي الامر ثم اما ان نقول بواحد
منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق
وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن
تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات
اما الفلكيات فانها قديمة بموادها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع
المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما
مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد فلا سكون اصلا واما العنصريات
فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا
تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فتكون نوعها مستمر الوجود متعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية
بجنسها وذلك لان مادتها لا تخلو خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان تكون معها واحدة منها لكن من الصور
مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فتكون جنسها مستمر الوجود متعاقب انواعه ثم الصور المشخصة فيهما اي في الصور
الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا
نوع النار حادثا غير مستمر الوجود متعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا
امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال
انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو فقال ثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها
من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ان الله خلق جوهرا ونظر اليه نظر
الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل البخار وطفى على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها الارض
ومن دخانها السماء وحصل الارض وحصل البواقي بالتلطيف وحصل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وحصل البخار وحصلت
العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وحصل الخليط من كل شي لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شي له قدر
محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذا من الاختلافات في بيان
عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وسواد الظلمة

من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وهو مسمى النفس بالهيولى لتوجهها الى
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعديه العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق والولوع
والا فهو متعد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها تحركت وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط
فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات
رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها ما قصدوه الرابع انها حادثة بذواتها وانها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل باحد لانه ضروري
البطلان فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الراي الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال
الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه
قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي
المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في
حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا
تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذواته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية
فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو
عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجي
اي في المقصد السادس من هذا المرصد واذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة
وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تالفت الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها
لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث وقد مر بيانها اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض
لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك
الحيز مسبوقا بالكون اي بكون في حيز آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه
في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوض بالجسم في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا
اذ لم يتصف بكون ثان لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فندعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في
الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السوال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم وانما قلنا
ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال
اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير
وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور
وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها منقسم الى
اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا يوجد الا متعاقبة فلا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها حادثة بجزئياتها الثالث كل حركة من
الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل وح فلا يوجد في الازل حركة
اصلا والا اجتمعت تلك الحركة عدمها هف واعترض عليه ان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها

حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل مع كونها ازلية ان تلك العدمات لابداية لها ولا ترتيب بينها
بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس يعرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لابداية لها بوجود
تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجدت في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك
محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد نذكر ههنا لبيان
حدوث الحركة وجوه اخر مآلها الى ما ذكرنا وانما تختلف العبارات دون المعنى فتركناها ومن ذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شيء من
الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير كان الاول مسبوقا بغيره وان لم يكن
مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة
كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية
بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم بقدم
الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلو عن شيء من الحوادث التي لانهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه
ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول
الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث
فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة امتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث ابطال
التسلسل وتقريرها ههنا انا نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا
الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء
الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى ما لا نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء
الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هف والا وجد من اجزاء الزائدة ما لا يوجد
بازائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما يزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي
متناه بلا شبهة فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما من تلك الجهة فلو كانت
الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اي على
الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاملال الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف
وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا
فلو كانت الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء من
السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الا الجزء سابق ومسبوق
بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا
اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير وكل سابق مسبوق من غير
عكس كلي كما في الاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد وانه محال
لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من
الاخر واما تساوي عدد المشهورين معتبر لازم كاب واحد له ابناء الآن يصير التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة

صح

متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ المتضايفان وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع
زواله واللازم بط اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس
وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق او مكان
تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل القدم ينافي العدم لانه اي القديم ان كان واجبا
بذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سيأتي في اثبات الواجب تع ولا يكون
ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تأثيره اي تأثير الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من
حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون الشرط
حادثا والا كان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ونعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى عدم الواجب هف فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع
عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام
عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما
الدليل فان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز
ما صح على الاخر وما ذكر الا من وجه عن جسم او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه اي من البسيط ما يجوز على الاخر فيصح ان
يماس بيساره ما ماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخر وما هو
الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها
نظرا الى طبيعتها فكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن
للقادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني وهو لبعض
المتأخرين وكالخلاصة للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون آخر لا الى نهاية
والثاني بط بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق باخر اي بكون اخر
لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون قائما للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق
باخر اي بكون آخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون اخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية اذ على ذلك
التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم
يوجد له كون غير مسبوق باخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال وذلك الكون
الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول
والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لا يستقيم الكلام واما بطلان
الثاني فاما القسم الاول وهو قدم الكون فيعلم مما مر من حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان الى ما لا
نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا للمؤنات كثيرة كانت

في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز
زواله لان اعدام الحوادث يزول بوجودها فلا ينافي كونها ازلية فان الكون الذي في هذا المسلك لا ننكر انه وجودي بلا خلاف
ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية
بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم في
الخارج وهو اي الحركة كون واحد مستمر بين المبدا والمنتهى لما مر من ان الحركة يطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده
فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له وهو ماخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتامل المسلك الثالث للامام
الرازي ذكره في المحصل ونسبه الامدي الى بعض المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمقدمات التي
كانت فيه ما فيه ههنا حالها فلنسلم منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والثاني باطل فيه
وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل به حذرا للمؤنة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه
مركب اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة وكذا اي يشاركه في ماهيته امور متعددة وسياتي في الالهيات ان
الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن موجود فله موجد ولا يتصور
الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرناه في مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازي استناد القديم الى السبب الموجب
كما لم يجوزوا استناده الى المختار وقد نبهناك على ما فيه هنا ما يرد عليه المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سياتي في الصفات
اي صفاته تعالى فيكون الاجسام حادثة لما سنا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اي الرابع والخامس يسان
حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها
ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لان جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو لاحكم
الاولين بلا اشتباه المسلك السادس للجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من حدوث الحركات القائمة به
وبجود الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سيجيء من عليه في الالهيات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة عن العلة المادية ان يقال المادة قديمة
والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل اي لزم التسلسل في المواد وانها
اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع
تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نم كون المادة قديمة فانه اي كونها قديمة تثبت بوجود اختلاف الاستعداد
المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس لا نم
ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال
الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا
حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع
ان التقدم بالزمان اي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم
الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر
زايد عليها فلا محذور الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية الفاعل القديم للعالم

اي تاثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت
على شرط حادث مختص بذلك الوقت والا اي وان لم تتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث
الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك
الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل
في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم
حصول الاثر فيه وقد تقرر منع الشبهة بعبارة اخرى اي جميع ما لا بد منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه
اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعد اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لم
يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه
في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث
عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون
حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر في الجواب عنه وجوه
والذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث
قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا عن الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في
الاول فتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال الحادث اليومي مستند
الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالاخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز
بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابدا الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي
ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه
وايضا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق
باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم من المبدا القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم فان قيل
ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور في حالة مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها القبول الحادث
المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم اي ما هو خارج
عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث
المتعاقبة انما تتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط
للاحق الى ان تنتهي فيما لا يزال الى ما هو شرط اي الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على
قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اوضحنا منها
الوجه الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الاخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اي في ذلك الترجيح
الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعلية حادثة بحدوث الارادة
المتعلقة بالمقدور وقد يقال منع الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة
احتاجت الى ارادة اخرى او شيء اخر حادث فيلزم التسلسل وجوابه ما مر بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلق ارادة واحدة

قديمة الى ما لا يتناهى واما الجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليكم بالتدبر
فيها والتثبت في مزال الاقدام في امثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم اى امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات لجواز انقلاب الجايزات والمستحيلات
وكذلك صحة تاثير البارى فيه اى وكذا امكان تاثيره في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور فيجب ان نجزم بامكان
وجود العالم في الازل من الصانع وهو يبطل دلايلهم اى دلايل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده
وصدوره ازلا نقول بدى الجود الذى هو افاضة الوجود وعليه زعمنا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات
في كونه جوادا ان وجب قدم وجوده والا لزم تعطله والجواب انه اى ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم التعطل كلام خطابي
لا يجدى نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كما في الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلى
كما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو
كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه
ازليا المقصد الثاني صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان
حدوث السكون في ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة
للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد اى بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على
احدهما جاز على الآخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه لم يخالف
في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنعة فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في
امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودي
او عدمي الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه نحن مع جوابه المذكور هناك محصورا عندكم فلا حاجة الى
اعادتها المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل
منه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اى ومن
الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اى البديهة قال الآمدى نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال
الراسيات والارضين والسماوات موجودين هو ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين
من ختمناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك اى جزمنا ببقائها ضروريا الا
بالحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس
شاهد ببقائها وقد قلتم ايها الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تغايرها فجعلها امرا واحدا
مستمرا لكنكم تقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض قلنا اى لانا نقول لا نسلم ان ذلك الجزم منا ليس الا للحس
حتى يتجه ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد العقل
عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو شان البديهي المرادف للاولى ومنهم من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام
باقية لارتفع الموت والحيوة اى لم يمكن ان يقال يموت حي او يحيى ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك
التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض

ونظائرها مما لم يكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك يبطل بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو
بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه في بقاء الاعراض اى في امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا فتنبيه
على منشاء مذاهب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام في الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام في
الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت
الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلافات في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة
كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها ضروريا اوليا التزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على
اعتقادهم صحة الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير بقائها
بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان
شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء
فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كساير الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جايز العدم بالضرورة فلا
تكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها الله فيها فاذا اراد الله تعالى فناء الاجسام لم يخلق فيها العرض
فينتفي بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا
فتنتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية
المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل اى دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع
ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه
كون معنا وكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اى تداخل الجواهر
لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع
بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل منها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها
وصريح العقل يبدهه باباءه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر
انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد
لا بد من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو مخالف للضرورة
فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله المقصد الخامس وحدة
الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز
ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك
لم يكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر وايضا لا يبقى فرق بين الجسم
الواحد والجسمين ولعل ذلك الذى اورده في اثباته تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة بتصوير
المطلوب في الذهن تصويرا واضحا فان شيئا من ذلك الذى جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب
فكيف صح الاستدلال به نعم قد يسمى الجوهران باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار
امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد

على الجواهر فكانه راى في التضاد وتعاقب الضدين على المحل المعدوم وذلك غير متصور في الجواهر
بخلاف الاعراض وجوز الاستاذ ابو اسحق ومتعه لفظي عايد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق كالالفاظ
ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا
منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال اخرون لا وهو ايضا
بحث لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع
لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفي بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على
المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده
اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم
وجوز بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض
ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القايلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
وجوز اي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن
جميع الاعراض وللمعتزلة البصريين تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزون
في غير الاكوان اما المتكلمون اي الاشاعرة فمنعهم فيه بناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها
من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها
باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيره بل كان جسما مطلقا
غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة انما الموجود في الخارج هو الامور
المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان
الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع الخلو لهم
اي للمتكلمين امر ظاهر مع انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن
الاعراض بناء على ما هو من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج
عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى
عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو
الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية
حيث جوزوا الخلو عن الالوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس
البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان
بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الالوان بين امتناعه
عن ساير الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم
اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع بعد الاتصاف وذلك لاجراء
العادة من الله بخلق المثل او الضد عند الاشعري وامتناع زوال العرض لا بطريان ضده عند

المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال من الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك
بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود
الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار
والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحيوة
وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته ضروريا
وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها
فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من
سند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم
بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله في العبد
علما به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها في انفسها غير متناهية لشمولها الواجب
والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد
متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى والظاهر ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان
يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم قيام
صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه محال لما عرفت والجواب ان
المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه اي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر
اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتم انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا
لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعله نفس
التعلق لا صفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان
كانت مختلفة لا متماثلة اي بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا
فلا محذور والزم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه
وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال
المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى
مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى ان يتصف
باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا اشد من
جواب الاستاذ قال المصنف وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما لا يمتنع وجوده معا
لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس
بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه
قد يكون انتفاء ما انتفى منه من العلوم التي لا تتناهى لضد عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية
ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان

بعينها وصفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا
وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب منع عدم
اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك بحقيقته او التزام ان الشفيف الثابت للهواء والماء امر وجودي هو ضد
اللون المطلق لا عدمه بينه منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابتة للجواهر معلل بالتحيز
للدوران وانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة الداير وقيل لا للدوران لكل منهما مع الآخر فليس
اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منهما والله اعلم
المقصد السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد
المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا تتوقف على امتناع
الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه
ولو من جهة واحدة قلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه
الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم يميل الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه
الذي في جانب من الموازاة مائلا الى جهته اي جهة الخط الغير المتناهي فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج
وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال
الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور
الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة نفرض على الخط الذي
فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة
مع اي نقطة نفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي احد الخطين هو هذا
المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان هناك
خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد ايضاحه بان نفرض الخط
المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فتحدث عند مركز الكرة زاوية
مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه
ان كل زاوية مستقيمة الخطين كذلك يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة
الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة
واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية
يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث
زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد
المسامتة لزوال الموازاة فيه قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقط
المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد تبين وذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة
وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا الى

المص تلخيصه اي تلخيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض اي المفروض المذكور واللازم باطل
لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول نقط المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة
وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر الآخر والقسمان باطلان اما وجود تلك
فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما له تناهي ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة
بالحركة مستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي والمسامتة
ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه
باطل بمثل ما مر ويسمى برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه
لامكن وجود خط آخر متناه يكون الاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا لجواز ان يكون بعض هذه
محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح جاز ان يكون البعد
الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون
كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه ان دعوى الضرورة اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور
المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك
ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده واعلم ان من الفروض
بناء الحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة خط
خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنع الامكان فيها وما نحن فيه من قبيل
هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نسلم لزوم نقطة هي
اول نقط المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف
قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما تكون
بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها لان كل نقطة نفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها
قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك فان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة
فالنقطة التي حدثت المسامتة معها هي ذلك الاول هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم
ملازمته لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقترانية والاستثنائية التي استثني
فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي
وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة
فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلاهما يخل بدليلكم ودليلنا ويبطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي
ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك
اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتم
لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها وبنصف
الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت في وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل وح

بعض الافاضل بان ما ذكرنا احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات
فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف
الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون
المسامتة الحادثة مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة
المسامتة في الوهم بيانه انا نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت
المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة غير متناهية اى لا تقف عند حد فكذا
المسامتات المتوهمة فيها وكل واحد منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى بحسب الوهم عند الوهم بل
هذا الاقبل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها ولمسامتتها جزء اول
في الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول مسامتة الخط
للنقط آنية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا
فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن
ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتصف فيه نقطة هي اول نقط المسامتة او
لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان
متناه وهو مح فكل المسامتة انما هي باول النقط ولكان ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة
في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء
المتاخرين وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد وبان يقال
ان اطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على
طرفه والمسامتة مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته
نقط لا تتناهى وبعد غير متناه يفرض فيه تلك النقط وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة
لا وجود لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج اذ لا خلاء موجودا هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة
معدومة فيه والوهم البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير
متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة
الوجه الثاني وهو عكس الاول في انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم
الملاقاة واعتبر اخر نقط التقاطع وهو لزيادة تقدير وتحقيق له اى للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين
ثم ينفرجان كانهما مايلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي
نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكر صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص
وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة تنقل
تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما هو ماخوذ
منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا او لا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل

واحد

واحد الوجه الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كهيئة ساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون
البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا تزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك
ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المتفرعة له لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما
بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم محال لانه محصور
بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة
هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص يعجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب
المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة
يحتاج اليها في السلمي الذي اورده في اشاراته كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل
على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن وجهين ايضا لا من جهة واحدة
اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله ولو صور محور اسطوانة غير متناهية في طولها
لم يتم وكذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لا تناهي الابعاد وعلى الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان
السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا بان نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة
كيف اتفق اى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد وكما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين
اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فالانفراج بينهما اى الساقين نسبة محفوظة
بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان
الانفراج ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع
وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين
كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع
وما بعدهما فلو ذهبا اى الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد
الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما
عرفت ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان المتناهيين المذكورين يحد نسبة معينة وتحيل
ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الرابع ولكن بستة اقسام متساوية بان
نقسم اولا المحيط دايرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقطة المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم ح الى
اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد
كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه
فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي
الذي هو احد الاقسام بمرات متناهية اى الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان
الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانا اذا فرضت على ضلعي كل

ثم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك
لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوايم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية
وكذا لكل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما واذا كانت زوايا
المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كانه ذلك
البرهان الا ان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر
امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية
الا ان في امكان ذلك نوع خفاء فيفرض دايرة ولا شبهة في امكان تقسيم محيط الى اقسام ستة متساوية
وح يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين
لامتدادهما انكشافا تاما ومن الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد
الوجه السادس التطبيق الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه مثلا ان نفرض من نقطة ما الى غير
النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها بشبر مثلا خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل
الزايد واستحالته ظاهرا او ينقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين مرة في بطلان التسلسل
ومرة في تناهي القوى الجسمانية الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما
بعد متناه ونسير الى نقطة ما من ما بين النقطتين فنقول هي اما المنتصف ولا فان كان المنتصف كان منها في الجانب
الاخر مثله يكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالاخر ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف
كان احدهما اقل من الاخر ويمضي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تغير اخر للتطبيق فقد عادت الوجوه
السبعة الى ادلة ثلثة اثنان منها لان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في وجهين او اكثر احتج الخصم
على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز وان ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة الا ترى
ان بديهة العقل شاهد بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك
والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن موجود ويعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب منع ثبوت التميز
فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتم وهم محض لا عبرة به الثاني انه اي ما وراء
العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان
التقدر الذي صورتموه وهم بط لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه
مد يده فيما وراءه فثم فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف سعد راد ما يسع منه اصبعا اقل مما يسع اليد
كلها وان لم يمكنه مد يده فيه فثم جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثم بعد اما مجرد او مادي والجواب
لا نم انه لو لم يمكنه مد يده فثم جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد
اليد فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيكون لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك الافراد وكانت الافراد غير متناهية
والجواب ان الكلية وان لم يمنع من وقوع جزئيات لا تتناهى الا انها لا تقتضي الوجود واي وجود شيء من الجزئيات
ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد

فلا يتعدد افراده او ممتنع اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم
تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور
المتماثلة تتشارك في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات الاية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم
اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم اخر لكان في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون
للجهة قد تحددت قبله لتصور وقوعه فيها لا به كما هو الواقع منه والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد
كما مر واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون ههنا جهات غير ما بين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد اخر فيجوز
وقوع هذا في جهة منها فان حصر الجهات المتحددة في ما تين لم يتم عليه دليل الثاني لو وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء سواء كانا معا
كريين اولا وذلك لان هذا العالم كري فان كان الاخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء
تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا تكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع
الخلاء ان نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يملاء ما بينهما عالم ثالث ولو ادونا وذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان اي العالمان
مدوريين مركوزين في ثخن كرة عظيمة تساوي ثخنها قطريهما او يزيد عليهما وربما تنضم تلك الكرة في الوفا من الكرات كل واحد منها
اعظم من المحدد بما فيها من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيه من الافلاك الثلثة
والعناصر الاربعة ثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر
ومركبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة او مخالفة له فيها الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر
واحد كالارض مثلا حيزان طبيعيان وقد علمت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما المركبة منها صورة اي
لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الاثار والصفات كاشتراك نار بهما في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا
الاشتراك في الصورة النوعية فلا نم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز
ان يكون وجود هذا احدهما اي حصوله في احد الحيزين غير طبيعي ولا نم ان القسر لا يكون دايما المرصد الثالث في مباحث النفس
المجردة واحكامها شرع فيها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن
المادة وتوابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية
لما مر من انحصار الحركة الذاتية منحصر فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب
ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا
بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب
عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس توجها
اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان المتحرك لحركته المستديرة يطلب
وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة
واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه اعني عديم الميل
الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه
حركاتها في الجهة والسرعة والبطؤ وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت
به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة
بحركاتها ليست ناشية عن تخيل محض من قوى جسمانية تدرك امورا جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية على نظام واحد هو الدوري

اى ازلا وابدا لا تختلف ولا تتغير لا فى الجهة ولا فى السرعة والابطاء ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع
فهى اى ارادتها التى تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشية عن تعقل كلى شرذمة فيه امور غير متناهية ومحل
التعقل الكلى مجرد وكلمانى فى النفوس الانسانية برهانه والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية وانه يلزم من كونها
كون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب فى الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة
هى التادى الى شئ اخر فلا يطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجسم فى آنين فى مكانين فيجاز كونها مطلوبة
لذاتها سلمنا ماى سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية قوله القسر على خلاف الطبع اى كما سى
فيه ميل طبيعى لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما فيه ودليله من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان
لا يكون لها ميل طبيعى يخالف لهذه الحركة ولا نم ايضا ان القاسر هناك منحصر فى الافلاك حتى يلزم التسلسل بل نقول الحركة الحاصلة
من بعضها لبعض يكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان
يكون تخيله اى تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات
متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التى لا تتناهى قلنا
قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك بعد فعليكم اثبات النفوس المنطبعة فى الاجسام الفلكية سلمناه لكن لا نسلم ان محل التعقل
مجرد وما بيانه من برهانه سنتكلم عليه هناك تفريعان على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول لها
مع القوة العقلية التى نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هى تخيلاتها مبداء للحركات الجزئية الصادرة
عنها فان التعقل الكلى لا يصلح لذلك اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ
لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد فى وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لا يتصور الا من قوة جسمانية
ومن القوى فى الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية فى جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثانى ليس
للافلاك حس من الحواس الظاهرة وشهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة
عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة
كلها ممنوعة اذ لا نسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه لجواز ان يكون خلقتها لكونها كمالا للجسم ولا نسلم ايضا انحصار النفع
والدفع فى حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول فى الملخص ان
كلام ابن سينا اضطرب فى الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور
المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيهما فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال
انا لا نسلم انحصار فايدتها فى حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوايد اخرى وان سلم فلا
نسلم انه لا متعقل فى الوجود المقصد الثانى فى ان النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة فى المادة ولا جسما بل هى
لا مكان له لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة
المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه
الجمهور بناء على ما مر من نفى المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا اى المثبتون لتجردها بوجوه خمسة الاول
انها تعقل البسيط الذى لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقايق اى معنى ما من المعانى فان كانت تلك
الحقيقة بسيطة فذاك اى ثبت المط اعنى تعقلها للبسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسايط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت
او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبداها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم

تعقل شئ من اجزائه لانا نقول كلامنا فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسايط كل منها واحد بالفعل
واما الثانى وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا اى لو كان ذا وضع اصالة
او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل البسيط يوجب انقسام الحال فيه لان الحال فى احد جزئيه غير الحال فى الجزء الآخر وانه اى انقسام الحال
الذى هو العلم ينافى البساطة فى المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل المعقول
لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم متاخر عن المعلوم
عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم لحصول صورة المعلوم فمحل اى فالنفس
محل الصورة البسيط الذى تعقلته لا الذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذى الصورة من جميع الوجوه فقد لا تكون
صورة البسيط بسيطة الا ترى الى ما قالوا من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجى صورتان عقليتان او اكثر كما مر فى مباحث
الكلى وان سلم ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة فلا نم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى وهو ممنوع ولم لا
جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان كل ذى وضع منقسم فلا نم ان الحال فى المنقسم كالسطح الحال عندكم فى الجسم المنقسم
فى جميع الجهات مع انه لا ينقسم فى العمق وكالخط الحال فى السطح مع عدم انقسامه فى العرض وكالنقطة الحالة فى الخط مع انها لا تنقسم اصلا والحاصل
انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اى الحال فى المنقسم منقسم فبالقوة كما الجسم
لا بالفعل وانه لا ينافى البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى
مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلا ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتى القوة والفعل
لانهما جهتان متغايرتان الثانى من الوجوه الخمسة انها اى النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط لما مر فى مباحثه من ان اجزاءه
وجودات او عدمات الى آخر الكلام والجواب ما تقدم من المنوع الواردة على مقدمات دليل بساطته والمنوع المذكورة فى الوجه
الاول الذى هو اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلى فيكون مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما
ايجابية وسلبية ولا بد لها من تعقلها واما الثانى فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا فى ذى وضع ولا شك ان الحال فى ذى
الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين تابعين للمحل فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا
لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا منعا لان المقدر خلافه والجواب يعرف مما مر اذ لا نسلم ان عاقل الكلى محل له لابتنائه على
الوجود الذهنى وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا وبتقدير تسليمها
منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشئ فى الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء فى الحس المشترك مع وجود المطابقة
بينهما والتحقيق ان منع المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا يرى انه يجب تجريدها عن
التشخص العارض لها بسبب المحل الرابع منها انها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد
والبياض مثلا فى جسم واحد وانه محال بديهة والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما يخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم من
ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد وايضا لان الضدين لا يجتمعان فى محل واحد جسما كان
او مجردا وان سلمنا تضاد صورتى الضدين فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذى يعقلهما معا غير الجزء الذى قام به الاخرى
فلا يلزم اجتماع المتضادين فى محل واحد الخامس منها ان نبطل كونها جسما بان نقول لو كان العاقل منا جسما او جسمانيا لكان فى جميع البدن او
فى بعضه لعقل محله دايما او لم يعقله دايما والتالى بط اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دايما اذ ان الصورة
الخارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دايما فلو كفى ذلك فى تعقله اياه كان تعقله مستمرا دايما والا احتاج تعقله له الى حصول
صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه محال لانه يقتضى اجتماع المثلين اذ الصورتين متماثلتان فى الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دايما واما بطلان التالى فبالوجدان فانا كما نحس

فينا نتصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الاو تعقلنا ثانيا ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة ومنع
ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية والاحتياج ايضا الى حضور صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير
ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيلزم اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك
ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة
والاخرى حالة فيها خاتمة في رواية مذهب المتكلمين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن
المشهور منها تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب بدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر لظهور
قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها البسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا [illegible]
القلب لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني للنظام انه اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من
اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبديل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من
البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل
في القلب الرابع انه ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس
الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي
الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى الحيوة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة
الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيئا من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه المقصد الثالث في ان النفس
الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها اذ ابن علة ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع
حدوث البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تع بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس
على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام غايته من الادلة الظنية وفي اليقين الذي هو المطلوب ها
الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر
واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة المتن المطلوبة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فتعارضا وحان مذهبنا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا
في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن متعددة
متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها اما بذواتها او لا بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فتكون كل نفس من النفوس
البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان توجد
فيما بين الجميع نفسان متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بالقابل
والاعراض المكتنفة به ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى آخر
وسنبطله وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو
فيلزم ان يشترك في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت بل تكثرت
لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا فقد عدمت بذلك التجزي والانقسام
تلك الهوية الواحدة العديمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المط وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة احتج الخصم
على قدمها بوجوه ثلثة الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة
لا يستلزمها الحدوث اعم من مادة تحل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته الثاني لو لم يكن
الناطقة ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع

المحسوس ج

ومنع الكلية ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم عدم
تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها لحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من
المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا
لكن الاستحالة في لا تناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير
متناهية وهو محال بالتطبيق والجواب شرط امتناع الترتيب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة
الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها تنبيه قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناده الى المبدأ القديم الواجب ومن شرط حادث
نقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث
النفس من المبدأ المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض
ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخة
وفاض عليه نفس اخرى حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها كملا فيكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل
احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ
على تقدير قدمها وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ
انه يلزم تذكر ما لاحوال المتعلقة بالبدن الآخر او ان استعداد الابدان للنفوس وتكثرها اي حدوث النفوس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن
حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اي فساد هواء او جالحة اي حادثة مستأصلة كالطوفانات
او قتل عام يهلك فيها من النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة في ذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه
وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جواب
العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق
به وليس شيء منهما والاظهر منهما اي من هذين الطريقين الآخرين يصلح للتعويل فلا نسلم لزوم التذكر لاحوال المتعلقة بالبدن السابق لجواز
كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لا تذكر كوني في صور الجمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة
والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل به التناسخ اعتراضات تعرفها ان كان ما
مهدناك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب مثل ان يقال لا نم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل
المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمنا لكن لا نم ان
شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نم انه اذا احدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب
ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل الدليله على ابطال التناسخ
فيعترض عليه بانا لا نم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا احتياج الى علة ولا نم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين
منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لا يخفى
على الفطن المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم
بمكانه والا لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل
المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق
الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن
صالحا لان يتعلق به النفس لا يمل عنها لحبه ولا تمل مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه

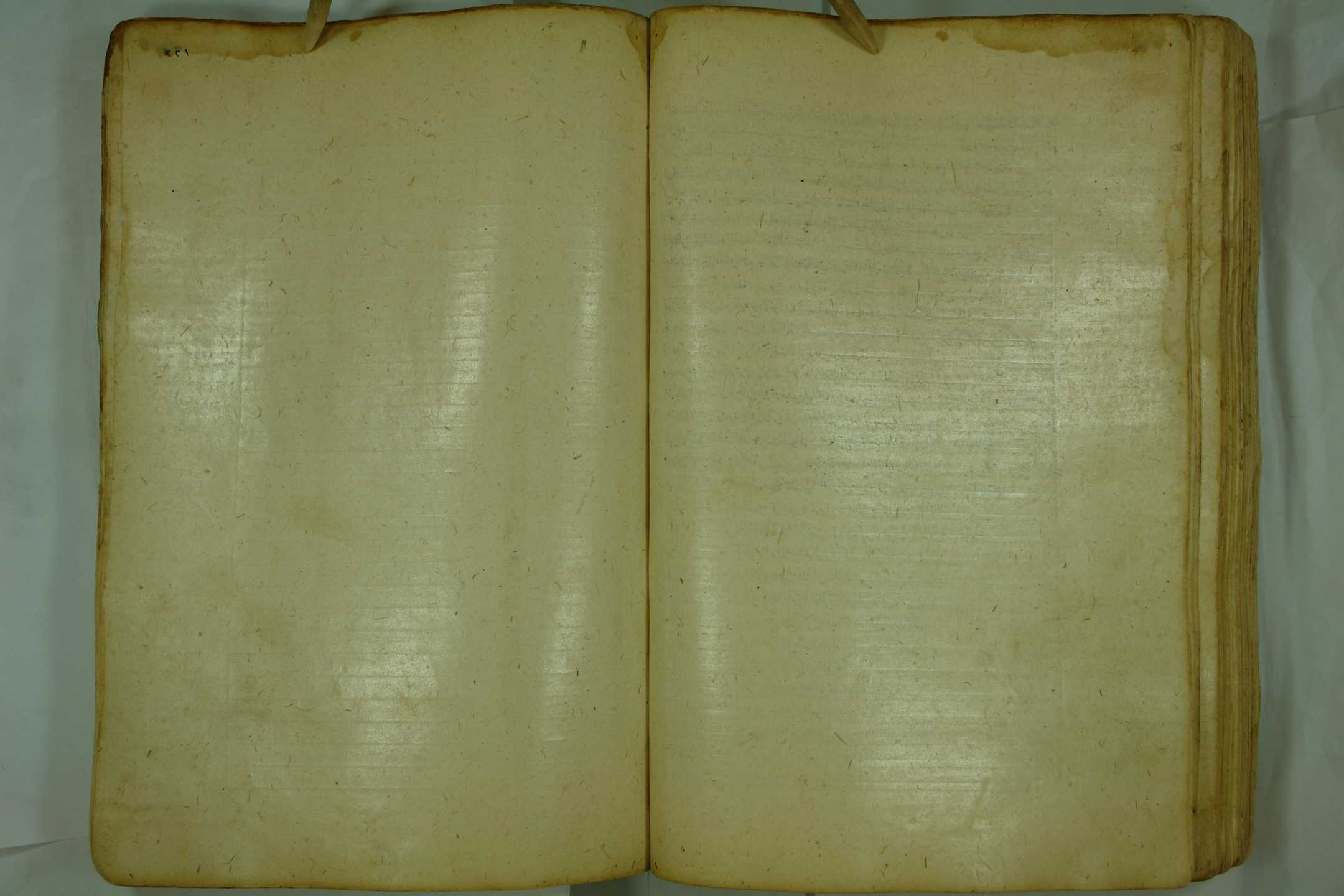
فانها في مبدا خلقها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات يعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك الآلات
مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا
الحال في ساير الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شي منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت
منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وتوقفت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها بالذات الحسية فتعلقها
بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما تتعلق من البدن اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه
الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخر بحرارته المفرطة فذلك البخار
هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان سدد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع
السد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية يشهد بذلك ويفيض اي يفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوى بها
يسري الروح الى جميع البدن فيفيد الروح الحامل لتلك القوى كل عضو قوة بها تتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا
كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر مرارا المقصد الرابع في العقل والمراد به كما مر موجود ممكن
ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة الاول في اثباته
قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله القلم
واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور ساير الموجودات
ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول الله تعالى
واحد حقيقي لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر
في المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون
الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر ولا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا
اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون
سببا لما بعده وحده ولم يبق في ما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل لحيثيته اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير
وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم كالفلك مثلا
لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لاوجد جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى
مصدرا للاثرين في مرتبة واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب او بالمحاذاة والمقابلة
علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما آخر لوجب ان
يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى البتة وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من
الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات والا نفي التوقف تاثيرها عليه فان النفس لا تؤثر الا بالآلات
جسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف تتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر
وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا تتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود فهو اي الموجد
للجسم العقل الاعتراض منا على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر
احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر وقد مر جوابان الصورة جزء العلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مرحلة
التاثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متشخصة عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها
في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشا التصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون

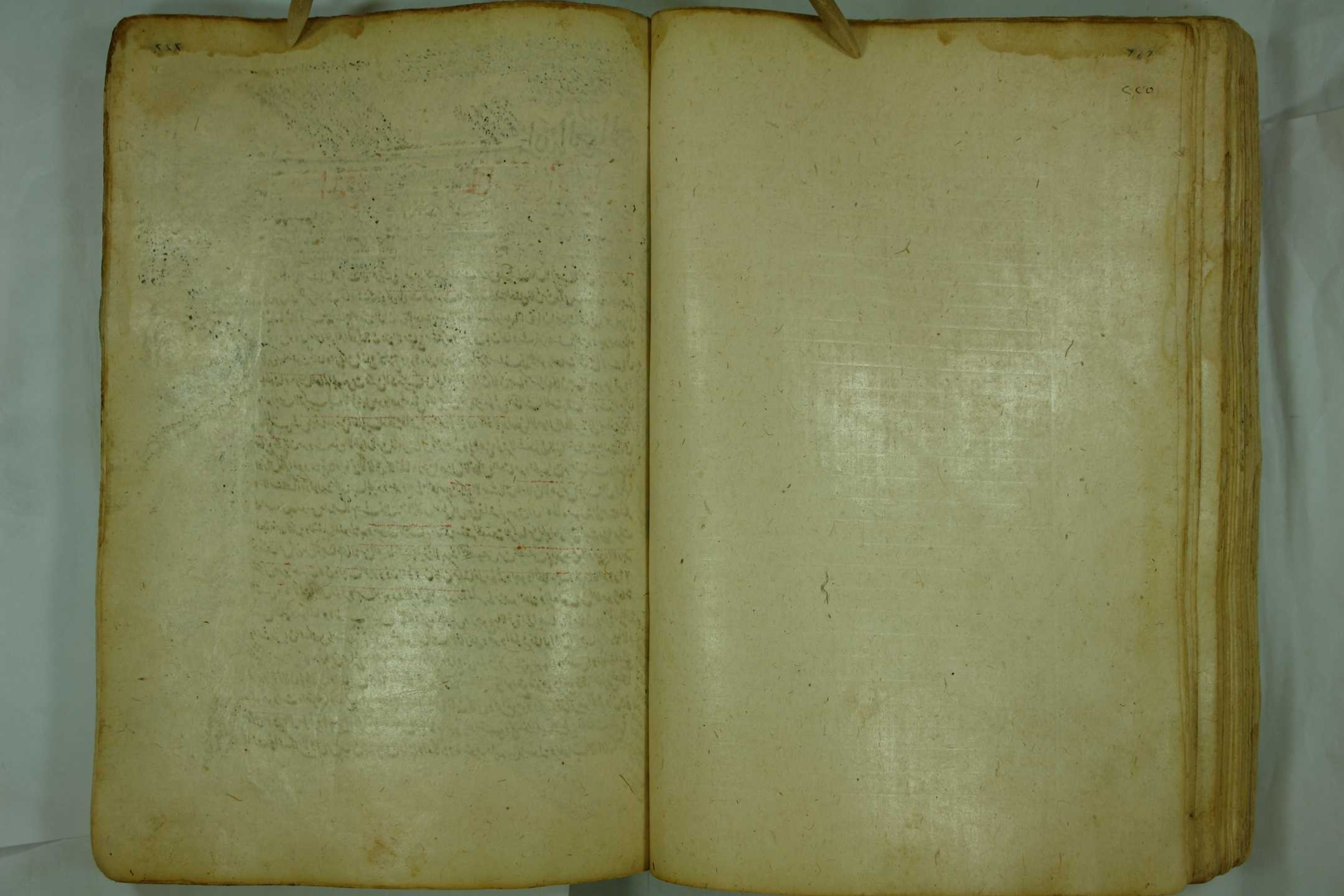
الصادر الاول صفة قائمة بذات الله تعالى ولم يدل على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد
للجسم جسما قوله انما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه قلنا الاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمنا لكن قد يكون
الموجد نفسا لوجد اولا انه تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسطه الجزء الآخر كما مر في الاعتراض
على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثة
وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه
بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدور ما عنه على هذا الوجه اسنادا للاشرف الى الجهة
الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر
الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على
العناصر البسيط وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
واوضاعها الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فيبطل الاصل وليكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزء مصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست
جزءا من المؤثر بل هو شرط للتاثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات حاصلة للمبدا
الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا للامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناقض لما مهدتم الذي بنوا عليها كلامهم في ترتيب الموجودات
وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية ثم اسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير
المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها
الغايبة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي
الملخص انهم خبطوا فمنهم من اعتبر في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر لها
تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وثالث اعتبروا فيه كثيرة من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وثان من اربعة اوجه فزادوا علمه
بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر
المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم من ان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست
كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما
البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته
والا لكان المادة وما يكتنفها كما تقدم الرابع انها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل ابدا وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن
لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة بمجرد استعداد ما بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان والعقول
مجردة غير زمانية الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد القايم
بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير
الاعتباري كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون
بحضور صورة مغايرة عند الحاسة لا لحصول صورة مطلقا والا لكانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل السادس انها تعقل
الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القايمة بذواتها فانه تعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزهة عن العلايق الغريبة
عن ماهيته والشوايب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل
فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ يعلم بالضرورة انه لا تضاد في التعقلات فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من ساير

يعقل م

المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وح يمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجردة في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج اوكونها اي حصول ماهية المجردة في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنة اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بالشرط به الاعم وح يلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير ايا ما يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية له اي للمجرد اذ لا مانع لتعقل للماهية الكلية الا المقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل وايا ما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغاير من الكليات بالفعل وهو المطلوب ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغاير من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصول فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتاخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا نتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة والجواب انا لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالباري تعالى فانه حقيقة مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها غير معقولة فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صيرورته معقولا لنا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع ولئن سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان انما يشهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يشهد بعدم تعلقه بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله لما اشرنا اليه وان سلم فلا نسلم انه اي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة لذلك الغير للعقل اي للمجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه بحث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته اي مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان اي مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور وهو اي كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل مخالف لحصول احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الآخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل للحال الآخر والثاني مقارنة الحال لمحله فاين احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارن غيره فلا يصلح تعقله اياه وان سلم تماثل المقارنتين وانه يكفي مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقل المعقولات

المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا وهو ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا لانا نمنعه اي نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئيات لانها تحتاج الى آلات جسمانية لتدركها بها ولانها اي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه ستعرفه في مباحث صفات الباري سبحانه في مسئلة العلم فان علمه تع محيط بها من غير ان يكون بمثل آلة جسمانية او تغير في ذاته او صفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق فيه واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان نرى ولو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان تقوم الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا تنفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة ورقة القوام فان اللطافة تطلق على هذه المعاني فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انه يتشكل بسهولة تشكلا باي شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد نفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلاظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا فاحشا لا بحسب اختلاف القوام والجثة كالاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار ع م بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه لشيء اصلا لا التدبير الاجسام ولا للتاثير فيها ومنها الجن ومنها الشيطان وغير ذلك فهي جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهي الجن الشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور







بسم الله الرحمن الرحيم

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد ثلثة

المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات
الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه
اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وهي طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا احب الافلين وبيانه ان العالم
الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم

للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول ولا ابهام قلت الجواب عن الاول وهو النقض انا قد بيناه
اي الكل بان كل جزء منه ممكن لكان امرا نافيا لرفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه
ونمنع ان المركب من الواجب والممكن فلا يحتاج اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل
على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة وعن الثالث وهو المعارضة
ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا
علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علته اي علة الجزء لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذي ذكرناه
المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءا اذ يلزم ح ان لا تكون
علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو مح او ما هو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه
وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح
بعف ولكن ان يتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل من الاجزاء
جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم يوجد علته التامة وعند وجود الجزء المتاخر توجد
علته التامة ويكون بمجموع ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة
المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم المسلك الرابع وهو ما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت
باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع
بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود
شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه ايضا فيكون
ارتفاع الكل حيث اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي
وجود ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب
وجوده من علته لم يوجد ويلزم منه ح امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه
ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل
للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع من العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع
الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه
ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع
الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المط فان قلت
ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المط لا مطلوبا
كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجودات في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار
عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط فيظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المط ولذلك
يقال مغ ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ويستخرج من ملاحظة

حال عدم المعلول بالقياس الى علته لكان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها المسلك
الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وح فيلزم ان لا يوجد
موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد
ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات
فقط ممتنع اي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه وآحاده بل جميعها ممكنة ولا بالغير
لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه
واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير
لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه
من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لا ستر به
المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وهو تحرير ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا
في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن
لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد
فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اقصر المسالك واظهرها وقد ذكر ههنا اي في مقام اثبات الصانع شبهات
كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسئلة
مذهبان متقابلان فيرد بينهما ترديد دائما نعلم من الخلو ثم نبطل كل واحد منهما بدليل الآخر فيلزم نفي القدر المشترك
وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح
في دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين
وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر ههنا اثنين من تلك الشبه مع
اجوبتهما حتى تطلع بهما على احوال نظايرهما الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او
زايدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول بط لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني بط والا
لكان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فيتقدم ماهيته عليه اي على وجوده بالوجود وهو مح
كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى
الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للوجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك
فيه كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما
تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول بط لان العالم قديم بدليله
والقديم لا يستند الى المختار والثاني بط والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل وكلاهما مح والجواب لا نم ان
العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول
بط والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب تع لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف
تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا

التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني باطل لانا نعلم بالبديهة ان من الافعال المتقنة المتاً منه
في الجزئيات لاستنزال عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات
لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه صفة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت
لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية
وانه جائز في الواجب كما سياتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ الشبهات التي طول بها الكتب وغلط ذلك
التطويل بحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك من الضابطة والامثلة اي
نوفر من امثاله الاباعر نجح بغير خافته المقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده ومتنع عدمه فقد ثبت
انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات
الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين
لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان من الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجد وسواء احتاج او في ذلك الى وجود اخر
فقالوا اشتغلوا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا وابديا لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو
باطل واما بفاعل وهو ايضا ممتنع لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضده وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع
الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال الشرط وهو ممتنع لان الحادث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا
الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمص صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله
والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه اي على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اي قبل اثبات كونه واجبا وعنه
اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلب بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا
اليه المقصد الثاني في انه مخالف لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة
لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات
وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية
والند الذي هو المثل المساوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته مماثل لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة
وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية
والقادرية التامتين هذا عندنا اي على الجبائي واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة
لهذه الاربعة نسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص
صفات النفس دون المشاركة في الذوات والحقيقة فان قيل المذكور في المواقف الثاني الموجود بدل الوجوب
وهو الموافق لما في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا
يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد ويندفع
المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق انه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة
الاثنينية فان المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك
ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون

الذا

الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به اي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجواهر
والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات او صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات
شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه
اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة الحقايق على ان مآل قولهم لو لم تكن
الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن
وهذا الغلط منشأ من عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه
هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة
الذات وقد يكون جزءا لها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهذا
الغلط اعني اشتباه العارض بالمعروض هو منشأ الكثير من الشبه في مواضع عديدة فافهمه اي لهذا المنشأ
ووقفت على حاله وكنت واقفا منبها اي يقظان غير عاثر على غرته التي هي بنات فكر الخلق عليك تلك الشبه
وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به
ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود ولا ما صدق عليه مفهوم الوجود لجواز ان يكون ذلك
المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا كالجزء وما به والنزاع انما وقع فيه لا في
مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا او بالعكس اي
نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا
حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا
اذ يلزم حينئذ تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فانه يختلف فبعضه وجودي
وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت الاشارة اليه في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على
الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة في استحالته
قلنا يكون ما صدق اي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منها مفهوم على
حدة وامثال ذلك كثيرة من ان تحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته وجوده
المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهيته
مغاير له ووجوده ليس كذلك وهو من العجائب نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن
غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او
يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف
وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا بطلانه ظاهر اما على الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا
محتاجا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة
قال المص ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان

زايد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو البحث بل هو زايد عارض لماهيته او ليس بزايد المقصد
الثالث في ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زايد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين
وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة المرصد الخامس
في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من
الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بالفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في
الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل
وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر والنجيمي وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المومنين
يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير
متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القايل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق
اللفظي يتوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان
او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده
بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان
فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين
هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها فيكون اختصاصها ببعضها دون بعض الاخر منها ترجيحا
بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك عنه الى الغير ان
كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول
بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك
علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا
او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما
وكل جسم مركب وقد مر ان التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب
وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع
قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل
يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف
جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا
لكان مساويا لساير المتحيزات في الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا
الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد
من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض
لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه الاول ضرورة العقل اي بديهته تجزم بان كل موجود فهو اما متحيز

اوحال

اوحال فيه فيكون مختصا بجهة او مكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم وضرورته
وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في نقضه اي تصوير موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك
بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص
بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان
العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوص والا لم يكن مطابقا لتلك الماهية الكلية فان قلت الانسان المشترك
لابد ان يكون له اعضاء مخصوصة من يد ورجل وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد
متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يوخذ تلك الاعضاء من حيث انها كلية
مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في نقضه ولم يقل وربما يستدل عليه لان
الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة
فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم
فهو متحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت
ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج
العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه
متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قايم بنفسه
وقايم بغيره والقايم بنفسه هو المتحيز بالذات والقايم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب تعالى قايم بنفسه فيكون متحيزا
بذاته والجواب منع التفسير فان القايم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقايم
بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى
صفات قايمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت
كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الايات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك
والملك صفا وان الذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
في ظلل من الغمام ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول
وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تايب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له
وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسوال والتقرير المذكوران
يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض
دليلان وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو راي من وقف على
الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو
راي طايفة فيقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية
بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان
الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه

فقس سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو
هو قرب الرسول اليه والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه
عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين
استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الآلهة فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها
ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع
الى الكتب المبسوطة تطلع عليها المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم
اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم الا في التسمية
الآتي التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم
كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي ومن المجسمة من يبالغ
ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن
قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان
كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يحتج الى
مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته الى تلك الصفات كلها والاحتياج اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض لما
غيره وايضا فتكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر
الاجسام يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وتحقيقه
ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال فيه كما تشهد به البديهة والثاني محال لا يتصور في حقه والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه
جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول
انه مسلوب عنه اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض
فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان اي ليس
وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله
الا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى
الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهات
وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق
بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع
حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فكلا واما عند المتكلمين فلانه اي الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا
يتصور في القديم فاني تغير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذي مهدناه انتفا
يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدم الباري سبحانه
عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم

بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تعالى زمانيا بل هو
عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به
الباري وان ما ذكرنا من انه تعالى ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو
في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا هو في ذاته ولا
صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة
الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في
امثال ما ذكرنا اذ لا ارسال لم يكن واقعا قبل الازل ومنها ايضا ان الآخر لا ابو [illegible] بعضها انا اذا قلنا كان الله
موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل ان وجوده
مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية
ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل
فيه الزمان المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا
وفي انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى
عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير
والاحتياج اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما ولزم ح مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم
محالان معا وايضا لو حل في شيء فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي وان
لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام
متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم
بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما احتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز
المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز
كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك تنبيه كما لا يحل في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال
لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد
وعدم الحلول طوائف ثلثة الاول النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما يفي بالمقصود فقال
وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه لكن في كل اما ببدن عيسى
او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله قدرة على الخلق والايجاد او لا لكن خصه الله
بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وكرامة كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما
بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل لما سنبينه ان لا موثر في الوجود الا الله تعالى وهذا الكلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم
فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة ضعيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار
على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني
بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف

للخلق كالملائكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك
العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين
الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى والكل باطل سوى انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم
ورأيت من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره
ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز
المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون
التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد
فيقال له متجدد ولا يقال له حادث فهذه ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه
قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول
اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت
تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء فانه يقال انه تعالى موجود
مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس
بجسم ولا جوهر ولا عرض فان من سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه معية المعية اذا
عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فنقول اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث
اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات
الكمال قايم به اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث
يحتاج الباري اليه في الايجاد اي في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول
او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين
واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته تعالى يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات
هذا المدعى وجوه ثلاثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات
والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كانت الذات في حد
نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد العروض ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال
القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم تكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له وايضا فتكون
القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات فيكون صفة زايدة عليها عارضة لها وح فلابد للذات
من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات
المحصورة بين حاصرين وهو مح واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم القابلية بدوامها والذات
ازلية فكذا القابلية وهي اي ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به اي بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز
الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين

ازلا

ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا وهو مح الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه مح اجماعا
فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث انه تعالى لا يتاثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته
متاثرا عن الغير متغيرا به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة
اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمح فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمح هو صحة الازلية اي
صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على
ما مر تحقيقه فاين احدهما من الآخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم ما ذكرتم لزم مثله في وجود العالم وايجاده فانه موصوف
في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح وجوده في الازل قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو مح فلو لزم من القابلية الازلية امكان
ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول
دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه
فيلزم امكان ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات
كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا يشتغل
ح من الكمال الممكن له الا بكمال آخر له يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها
فانما هو لامتناع بقائه ولا نم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن
حصول غيره فلزم ح فقد كمالات غير متناهية فكان نقصا اي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال الحقيقي
لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راي المتكلم كما سيشير اليه المص ويمكن
الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بالتأثر عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسألة اذ لا معنى
لقيام الحادث بذاته سوى هذا فيكون مصادرة وان اردت به انه يتاثر عن غيره غير ما ادعاه فيكون مصادرة على المط وان اردت
ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فلم ان ذلك لازم مع قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصوله
في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق واما على سبيل الاختيار كما اوجد ساير
المحدثات في اوقات مخصوصة فيوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال يبتني على اربع مقدمات الاول ان لكل صفة حادثة ضدا
الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلثة
الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني واندفع
عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلاثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود
المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقها اي تعلق ما
ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم
قايم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهية الثاني المصحح
للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب
لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به موصوفية الصفة القديمة وهي مخالفة

لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصفة الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان
عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم
يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية
اكثر العقلاء يوافقونا فيه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهية
حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو
الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو ارتفاع الحكم القائم بذاته او انتهائه وهما عدم بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما
تقدم ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان
تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى
تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون لكل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظايرهما فانها اضافات
لا وجود لها تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض
والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية
ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه
ويجوز في تعلقه المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن
كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظايرها
فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا
اللذة ادراك الملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه له اقوى
الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى والجواب انا لا نم ان
اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون
وجود القابل وان سلم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا
ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة المرصد الثالث في توحيده تعالى افرده
عن ساير التنزيهات اهتماما بشانه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين ما قال الحكماء فقالوا امتنع وجود موجودين كل واحد
منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية
التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الواقع فيهما هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما
من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال او يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهوانه هذا الوجه مبني على ان الوجوب
وجودي اذ لا يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي رامه ولم يكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته
نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب في وانما لم يمكن منعها اذ قد فرغنا عنها اي عن هاتين المقدمتين
واثباتهما فيما تقدم الثاني من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد

في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فلانه لولاه فاما ان يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تاخر الوجوب
عن التعين عروضه تاخر المعلول عن علته فيلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على
ما عداه علة له او لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا
في هذا المطلب لاجل فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك
التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا ليتحقق كونه
نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت ان الماهية المقتضية
لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا امتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين
الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان
لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين
اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات
لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن
من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما
معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من
وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادرية عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فاذا فرض
ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا
يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به
هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر
وارادته فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هف لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم
توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا يخالف فيه من اهل الملل الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود
ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب
واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد
لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة ولكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير النور وفاعل
الشر الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا
النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير
من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان في شيء واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هو هذا المعنى
الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير ان قدر على دفع
الشر ولم يفعل فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم
فيعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك ما لا واكثر اقناعا المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه

مقاصد ثمانية الاول في اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة
ومن يتابعهم الى ان له تعالى صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة
وعلى هذا القياس وهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحيوة وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها اى نفي الصفات
الزايدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا ساير الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق
الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها اى خلوه عن شيء منها والمحتزلة لهم في
الصفات تفصيل باتي في كل مسئلة مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول وهو المعتمد
عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغايب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غايبا وشاهدا
ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا في الغايب وكذا حد هناك
وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك ساير الصفات وقد
عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف ولفظ اى القايس كما وقع في كلام الآمدي قايل ومعترف
باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغايبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغايب والارادة
فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغايب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس
اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها في الشاهد بل الثابت فيه يقين هو العالمية
والقادرية والمريدية لا امور مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس
ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى ساير الصفات
بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا
بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا فثبت الزيادة على الذات وفيه نظر لانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني
مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على
حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل نعم لو تصور اى مفهوم الذات والوصف معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما
اى الوصف على الذات دون حمل الآخر اى الذات عليها حصل المط وهو زيادة الوصف على الذات ولكن انى لكم
التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموه لكان
العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا باقي الصفات التي ادعى
انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اى الوجه السابق عليه والاراد هو الاراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي
العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول هذا الاول في
الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من
الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في ساير القضايا التي
يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما
متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في
انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء

وظهورها

وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم
وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة
وعلى هذا يكون الصفات والذات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات
مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زايدة على ذاته لكان هو تعالى الشكل
الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نم بطلانه وقد
تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى
والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قديمة الثاني عالميته
وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به
فيحكم بالنصب على جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قايمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى
تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها
ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه
نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اى العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان
الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على
تقدير قيام صفة زايدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب
ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزايدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا وهو المتنازع فيه بعينه
وان اردتم به شيئا اى غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعينا وملخصه ان
اللازم هو استفادته صفات الكمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا
الاول لكن يتجه ان يقال تأثيره في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل وصفاته
وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان يتصف به بالقياس
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا المقصد الثاني
في قدرته وفيه بحثان الاول في انه تعالى قادر اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل
انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم
ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه
الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان
الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية له
فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق الباري سبحانه واشار المص الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اى وان لم يكن قادرا
بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل
او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فلانه

على تقدير كونه تع موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند
ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجود او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان
لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلابد
هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل اتفاقا وان انتهى فلابد هناك من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع
وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه
بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث يحتاج الى مؤثر والثالث
بما مر في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه الاثر وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح
من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان
بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المص وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان الباري
تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي بط بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب
ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف
ايضا على شرط آخر حادث وهكذا فيلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا
الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد طريقين الاول ان نبين حدوث ما سوى ذات
الله تع وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر
عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث وان نبين مع ذلك ايضا انه
لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث
مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى
ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل للحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم
قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان نبين في الحادث اليومي انه
لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية مجموعا استناده كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد
جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا الوجود للحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة
مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن
مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد
فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم
واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تع موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة
قديما هف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول في ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا
بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته تع وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف

من المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز استناد الحوادث الى الموجب
بتعاقب حوادث لا تتناهى وبه يلزم على شيء من تقدير تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما
مختار مع كون الباري تع موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تاثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة
بذاته تع وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خليق بان يسهل عليك ذلك اي بيان الامور المذكورة في
اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فيتم بتمام المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك
الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الملكات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي
احتج الحكماء على ايجابه تع بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي عليه يعولون وبه يتقون وتقريره
ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون
مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاته بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لان نسبة ذات
القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وانه ينسد باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود
الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر مستجمع لشرائط التاثير لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها
فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على زعمكم واما لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح
من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا معه وحينئذ ايضا فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل
في المرجحات والجواب ان المختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد
مقدوريه الى داع كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم اولا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر
لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه
بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داعية غير الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغاير ظاهر ولا
يلزم من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الا برهان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم
ينسب الى صحته احد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثم ترى جمعا يجوزونه وربما يختار ان تعلقها الى
لذاتها ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر
ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لا تنتهي الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم
ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما
القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخصص
ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان
مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل
هنا وجه ثان في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تع وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بتخليق الحادث
المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته تع ممتنع فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل
على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق

بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب
هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق
قدرته بالفعل بدلا عن الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا وبوجوب
من هذا ما قد قيل عنه تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال
الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا
فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرايط التاثير في القادر سريعة الزوال لكنهم قالوا ذلك التغير انما
يتصور اذا كان شرايط تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه
التغير فكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثيره في التغير في
على ذلك التعلق وان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو
تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء
و لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلت لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول
يستند الى عدم علته كما ان وجوده يستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى اسناده
اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل فهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل
لم يفعل لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فروع
على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان يكون صفة زايدة على الذات قايمة بها الاول القدرة القايمة بذاته تعالى قديمة
والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة
لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة
لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا او المقدر حدوث القدرة القايمة بذاته تعالى فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل
القدرة الى ما لا يتناهى وهو ايضا باطل الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدرة المتعددة القديمة بناء على
الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفته في
مباحث العدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض
فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل
الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم
الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد
ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من ساير الصفات اذ تاثير الذات فيها لا يمكن بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون
بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات
الثالث قدرته تعالى غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص
الكم ولا كم في ذاته اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو انها

اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير بما وراءه وكذلك العلم وان كان كل ما يتعلق به بالفعل
متناهيا فتعلقاته اما متناهية بالفعل واما غير متناهية بالقوة واما هو من الاحكام الثلثة التفريعية مطردة في الصفات
كلها فلا نكررها بمعنى ان كل واحد من ساير الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية
ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها
غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار
تنبيه القدرة صفة زايدة على الذات لما بيناه من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد منع المعتزلة على
نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة
ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم يصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة
فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جايز عندكم فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما واخرى
بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة
لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا تلك الصفة
لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدرة في الشاهد مختلفة اصلا فما ظاهرا في الغايب ان كانت القدرة
مثلها اي مثل احدى القدر التي في الشاهد لم يصلح قدرة الغايب لخلق الاجسام كنظايرها والا لم يمكن مخالفتها لها انتهى
من مخالفة بعضها لبعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها
لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في ان قدرته تعالى تعم ساير الممكنات اي جميعها والدليل عليه
ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت
على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن
ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما تقوله
الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة
به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون
اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار فمع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها
فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم
الاصول فرق متعددة كما ستتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر
عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسايط كما شرحناه من قبل والجواب
منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية المجوس ومنهم الصابية

والتغيرات
قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات امرا في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية
الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها
لا بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال
بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة
والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في توأمين احدهما في غاية السعادة والآخر في غاية
الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة
لا يوجب تغير الاحكام عندهم بالاتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة
بان لا مؤثر في الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما اثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان
الافلاك بسيطة اجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن ان جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة
او مظلمة او ليلية الا تحكما وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض البروج
شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نرد ونقول الفلك
ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي يزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة
متشابهة في انفسها والحركات المختلفة الناشئة والمرصودة منها تقتضي تحركات مختلفة على اوضاع مختلفة متفاوتة
فتكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت
الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم والافلاك ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت
لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك ان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت
المتخالفة في الطبايع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة
من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها
من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر في الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان
امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به
احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبايع
وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم
ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك
يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة
وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر
والا لكان خيرا وشريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق الخيرات
والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا
لهما لا لاحد الامرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى نحيزته اي
طبيعته والغالب على نحيزته اي دأبه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تعالى توقيفية الفرقة

الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لان فعل العالم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله عنه
والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه
فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم
البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او
سفه خال عنهما او مشتمل على منافع وبين نهما والكل منه تعالى والجواب انها اي ما ذكرتموه من صفات الافعال
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات
فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل
ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء
من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كساير افعاله المنزهة عن
الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل
ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل
التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجد فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا
وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدور خلافه لا يقال يقع مقدور الله تعالى لان قدرته
اتم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما تمانع ومنه كما يتصور في قدرتي الهين لانا نقول معنى كون قدرته اتم تعلقها بغير هذا
المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتفاوتان فيه والجواب انه مبني على تاثير القدرة
الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فينا وبهما في هذا المقدور نقول بل الله تعالى اقدر عليه من
العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك
يناسب الالوهية دون العبدية المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو متفق
عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكر مسلكين في اثبات كونه تعالى
عالما بمختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح
متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعني اتقان فعله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط
العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات
المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كتبت عليها المجلدات
واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وتنبيه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا
عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا مستقلا مناسبا
للمقام ممن يخفى عليه الحال ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن اذا اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فلم قلت ان فعله
تعالى متقن اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة لو يتضمن خللا ويمكن تصوره على
وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع
سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او اثر الا فيتبين لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا

انه اي دليلكم على اثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها
للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات
وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت
ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول
ان المراد بالمتقن ما نشاهد من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي يتحير فيه العقول ولا يهتدي الى كمال ما فيه من
المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع ويوضحه ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة
على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني
انا لا نم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا
ما هو مبدا لذلك الفعل والمسلك الثالث انه تع قادر تام وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار
ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما مم اذ قد يصدر عن النايم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة
وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة
والكثرة لانا نقول لا نم الملازمة اذ الفرق ح فارقة فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور
كثير عنه واما من جعل النوم ضد العلم كالمعتزلة فالسوال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تع ايضا مسلكان الاول
انه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد بينا فيما سلف
على المقدمتين الثاني انه تع يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن
العلايق المادية للشيء المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما
الثاني فلانه مبدا لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع
معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القايلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به
قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك
ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التي نجدها في
انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه ولا بد له من دليل سلمناه اي سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا
يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها
لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها سلمناه اي عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي
هو معلوله واذا علمهما علم البعيد ايضا لانه معلولهما ثم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة اي للشيء
الآخر الذي هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا لكن
ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له
حتى يتم مطلوبكم تنبيه مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات
كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بها واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم

بالماهية المجردة كما استفيد من الاول وعلم بعلته كما استفيد من الثاني يعلم علما كليا فان المعلوم ماهية كذا اما وحدها كما في
المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معللة بكذا ايضا كلي وتقييد الكلي بالكلي مرات
كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم
العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تع بالجزئيات من
حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض
كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص
القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها
وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية البحث الثاني ان علمه تع يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من
القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات كلها لما مر في القدرة وهو
ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان
عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم
نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بحسب الخارج كما قالها بالفرقة وقالوا نسبة الشيء الى نفسه مح اذ لا تغاير هناك والجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة
تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين
العالم وهما ممكنان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من النسبتين المذكورتين اعتبرت
بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته
نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير
بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا جائز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا
او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه
قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه
لو كان له نسبة الى الكل جزء منه حصل المطلوب اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا نعلم الا احد
جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين يثبت التغاير
الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة
انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ علم [illegible] على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد
بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك
الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو مح لانا نقول المدعي لزوم امكان علمه باي
بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما
بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المتقنة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به

وان التزم ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكانه يصح والجواب
انه ان امتنع منه تع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن تع
علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتفرع بهذا العلم الممكن بالفرض وايضا تقدم بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه
الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تع لا يعلم شيئا مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء
من الاشياء الاخر والا اي وان لم يكن العلم بالشيء مغايرا للعلم بغيره لكان من علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به ح عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء اخر
فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية من العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى
وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات
العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها
امور اعتبارية لا موجودة الرابع من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز
او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له
حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب منع وجهين الاول انه معقول
من حيث انه غير متناه بمعنى ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عما عداه بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة
كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع
انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف به ولو حمل ما في ... على ان يقال المراد ان المجموع
ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا
اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثاني المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي فانه متميز
عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يضره عدم تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير
المتناهي معلوما له تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول لعرض عنه ايضا فقال وايضا الحق ان نقول لا نم ان المعقول المتميز يجب ان
يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوه
التميز لا تنحصر في الحد والنهاية الخامسة منها من قال ومنهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا
في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته
من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تع عنه قالوا وكذلك لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن
متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة
المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى
وذوات العقول والجواب منع التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة
حقيقية ذات اضافة فعلى الاول تتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة
بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان
اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من
الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم

بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم به انه دخل
الآن لطريان الغفلة عن الاول والباري ممتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير
المعلوم من عدمه الى وجوده تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء علمه تع ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان
كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تع فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا
يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه
زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا
بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل
فانه سبحانه عالم عنده علم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر
وتوضيحه انه تع لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته
الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة
اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى
قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه تع محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهمه كما سبق اليه الاشارة وقد
انكر ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول
حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف
العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا
فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد
في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين
الآخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اي انه دخل فيكون ح هذا العلم
متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان حصول هذا العلم بانه
سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها
على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبل اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله
قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم اي ما ليس معلوما في زمان غير المعلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا
تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع
مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت ح تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا

الثالث بان جهل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير التنافي وصفيهما اعني العلمية
والجهلية كتنافي وصفي المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد علم الامام الرازي وجماعة منهم ان ابا
الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى مقتضية لكونه عالما
بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم اخر ورد عليه بانه يلزم
منه ان لا يكون الباري تعالى في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين
من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكلي اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما زعمته الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم
شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه به لانه شيء اخر ويلزم
التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا
وان اي تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مر بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم
صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما قالا الكل شيئين لا يجوز انفكاك
العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من
الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به كما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكر المعتزلة
بوجوه الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها
اجمالا او تفصيلا فيلزم حينئذ تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما متماثلان فيلزم اما قدمهما معا
او حدوثهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم فان قيل في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فانه اذا تعلق
عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم او الحدوث فما هو جوابكم في العالمية
فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع هذا النقض عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم
بالمعلوم فليسا اي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في
وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات قد تشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل
ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلها فذاك يتوصل به
اليها والا توقف كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم
والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث
مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لابد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدءا لحكم مختص الثاني من الوجوه انه تعالى
عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشيء
غير العلم بشيء آخر والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحد
الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له
والجواب انه في الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار
دون الذات الرابع لو كان له تعالى علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي
علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وتأويله بالمعلوم خلاف

الظاهر

الظاهر ان الله عنده علم الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل ظني عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه
بما عدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه المقصد الرابع في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه
الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر كما مر من الدلائل وقد اطبقوا ايضا عليه اي على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما
عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام
المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو غير معقول وان كان امرا آخر فلا
بد من تصوره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لهما على
ما اختاره ابن سينا كما مر فلا تتصور الحيوة بشيء من هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا الحي من كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب
الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه
بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورتين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه
بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية معنى
فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل
الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضي هو لذاته الاختصاص
بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها
اي جعل ذلك الامر انشاء نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل
المقصد الخامس في انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولابد هنا من تصويرها اولا ثم تقريرها
وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي
احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب
وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق قال ابو الحسين وجماعة من رؤساء
المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك
كما يجد كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده النفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما
استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد
زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله
العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة
للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان
الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد فلا فرق بينهما في
امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان
يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وللتخصيص وقوعه
بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجح احد المتساويين على
الآخر لا لمرجح معه وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفته

ولا العلم لانه تبع للوقوع اى العلم بوقوع شىء فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون
متبعا له والا لزم الدور وقد ذكرنا ان سوى المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شىء
منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ
كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع احدهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر
فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم
ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هى صفة تتعلق باحدهما ووقوعه فى وقت
معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين وعلى
وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر وح فيلزم الايجاب وسلب
الاختيار قلنا اى لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشىء بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو
ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منها لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين
اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى
فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن متغايرتين لها بل تتعلق ارادة
واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكر من
ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره
فتذكر وربما قال الحكماء لانم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى
الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصح ان يكون مخصصا كما اخترناه فى البارى سبحانه والاصحاب
فى جواب الحكماء يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شىء منهما مخصصا وان
كان العلم فعليا البحث الثانى ارادته قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت
الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل فى الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى
الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة لا بذاته تعالى فكأنه مأخوذ من قول الحكماء انه عند
وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون
صفة وانه ضرورى البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المعدات المتنقلة اى التمكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان
المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة لوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة
الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه فرع عن
قانون فى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة
الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم منهم فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب
ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث
ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى ذهبوا الى انها قائمة بذاتها وقالت
الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل فى الارادات على ان قيام

الصفة

الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه خاتمة فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تعالى مريدا قال الامام
الرازى فى الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امرا
سلبيا وهو احد قولى النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا
بذاته تعالى وهو القول الآخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته فهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم
بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا فى محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بذات غير الله تعالى ولم نر
احدا ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلمه ونشك فى كونه مريدا ويبطل الثانى لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس
والسادس لزوم التسلسل فى الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم
عرض لا فى محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى
من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا فى محل كتلك الارادة لا يوجب اختصاصه بها لان كونه لا فى محل امر سلبى فلا يكون
علة للثبوت المقصد السادس فى انه تعالى سميع بصير والسمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلوة
والسلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن
انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حى وكل حى يصح اتصافه بالسمع
والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه
بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حى بحيوة مثل حيوتنا المصححة
للاتصاف بالسمع والبصر وانه مم اذ حيوته مخالفة لحيوتنا فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه
بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما
وهو ايضا مم بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه
بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة ان المحل
لا يخلو عن الشىء وضده فهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة
الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة فى اثباته الاجماع على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وح فلنعول عليه
اى على الاجماع فى هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات
كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع فالظواهر
الدالة على السمع والبصر اقوى منها اى من الظواهر الدالة على حقية الاجماع اذ يتجه على معنى اعتراضات كثيرة يحتاج الى
دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى فى اثبات هذا المدعى الى التمسك بشىء يحتاج فى اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل
للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اى حجية الاجماع بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم الضرورى ثابت
فى المسئلة التى نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك فى حجيته بالعلم الضرورى
فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرنا تنبيه قد تقدم فى مباحث العلم ان طائفة
يزعمون ان الادراك اعنى السمع والبصر وسائر اخواتها نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا
علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم

فيهما فذلك الى ابو هو الابصار والمص في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فتولا، يزعمون ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع
والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع
بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى
بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا انظر في ذلك من حيث
العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى
ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما الخ
على نفيهما عنه بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اي التأثر المذكور
محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما
ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس ذلك التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل فلا مسموع ولا مبصر فيه خروج
عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك
بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا وكذا العلم المقصد السابع في انه متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم
الصلاة والسلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من
اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه والتصديق اي
تصديق الله اياه اخبار عن كونه صادقا وهو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا قد توقف صدق الرسول
على كلامه تعالى فاثبات الكلام لله سبحانه به اي بصدق الرسول دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة
على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجز من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجز خارق
عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ثم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع
ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في
كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور واليه
اي ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قال الحنابلة كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا
فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا
كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على
زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون الحرف
الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول
زمان وجودا او آخر او اجتماعا فانها تكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف

واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فعند قالوا بصحة القياس الثاني
وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان
لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي فهو حادث كما ذهب اليه الكرامية
خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول من ان كلامه تعالى صفة له وهذا
الذي قالت المعتزلة لا ننكره بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت
امرا وراء ذلك فهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته تعالى
فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف
ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارات
والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير
المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم
اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده
لعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود
في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه
بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المص وقد
قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل
عليها من الامور المتغيرة او المختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسي يدل
عليه بالعبارات مغاير للارادة كما تدعيه الاشاعرة لكني لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر
راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لسائر
الصفات مع قدم ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما تقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات
والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما نقلنا
وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي
ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم
بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث
القرآن مطلقا بلا تقييد بالنفسي او اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي
لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وح ينفعهم اذ على هذا التقدير يتجه
القرآن في منع الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر
بعض احتجاجاتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتنبيها للطلاب للحق في مزالق الاوهام وهو من

المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والنهي في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله تعالى
الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات فاما ان يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته ولما كان
علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان
ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا وهو ممتنع وقد وقع في بعض النسخ كالعلم
والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول
ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده
احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض
من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة بها دون بعض
فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام
ببعض دون بعض كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول ان القرآن
ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما ياتيهم
من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة
الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب
بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث
خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكاين الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا
دلالته على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف
مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين حادث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن
مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون
عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع
فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة
المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا
معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له بها اي بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اي القرآن موصوف بانه منزل
وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله عليه
الصلوة والسلام في دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن مربوب كلا او بعضا والمربوب محدث
اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان
كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع في القرآن
وهو رفع او انتهاء ولا شيء يتصور منهما في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في

الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المص والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا
يخفى على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما مر تحقيقه تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت
لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني
فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه
بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة من الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من
الاشاعرة وهو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا
يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق بمعنى
انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها
بدونها ومع هذا ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهموه تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب
اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها بالنسبة الى الله تعالى وستعرف
بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب
والعقاب وساير ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى
عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع
الكذب عليه عندنا فلثلثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب
في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام
النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفاتنا ولا يدل على صدقه
في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان للقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله
فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص
في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف
يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه
قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو
محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما في العبارات
الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو
بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد في الدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي صلى الله عليه وسلم
بكونه صادقا في كلامه كله وذلك انا علمنا خبره عليه السلام بصدقه تعالى بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا
الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي عليه

انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اى صدق النبى اذا امتنع عليه تعالى الكذب وجب ان يكون كلامه صدقا
فصدق النبى انما يعرف بصدق الله فيلزم الدور واذا اثبت صدقه تعالى بصدق النبى عم كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجز كما مر فهو
تصديق فعلى لا قولى وولالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمص مقالة مفردة فى
تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
القايم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه
حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من
الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو
فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه يعرف بعد التامل حقيته تم
كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة **المقصد** الثامن فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسايل احدى عشرة
فالمقدمة هى انه هل للبارى صفة وجودية زايدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التى هى الحيوة والعلم والقدرة و
الارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا فى نفيها على انه لا دليل عليه اى على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى
ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندكم لا يفيد وعدمه فى نفس الامر وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع
صفاته فلو كان له صفة غير ما عرفناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقايص ولا يدل شى منهما على صفة زايدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو اى
التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبى على العلم به لا بمعرفة صفات
اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة
كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين و
لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر بيانها ان تلك
المسايل الاحدى عشرة **الاولى البقاء** اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زايدة كما اشار اليه بقوله اثبته
الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زايدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه اى دون البقاء
كما فى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود
بعد الحدوث يعنى ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ كما بوقته

الوجود به فلو دل ذلك الذى ذكرتموه فى البقاء على كونه وجوديا زايدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زايدا لما
ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين
العدم وما يقابله اعنى الوجود ولزم التسلسل فى الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون حادثا مع
ان الشيخ يعترف بان الحدوث ليس امرا زايدا وقد يعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها وجودية
كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك
الاتصاف ونفاه اى نفى كون البقاء صفة موجودة زايدة القاضى ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازى
وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا امر زايد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء
زايدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض
زواله ولزم التسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل فى وجود الوجود
ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكر نوعه يجب كونه اعتباريا الثانى
الثانى لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده
فى الزمان الثانى معلل به والا اى وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات
مع استغنائه عن غيره ايضا وكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغنى المطلق دون الذات وللجواب منع
احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده فى الزمان الثانى معلل به ممنوع غاية ما فى الباب ان وجوده فيه لا يكون الا
مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه
الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا **تنبيه** اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود فى الزمان الثانى امر زايد على الذات
يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود فى الزمن الثانى زايد على الذات واخرى
بانه معنى زايد يعلل به الوجود فى الزمان الثانى واول الوجهين للنافين ينفى المعنى الاول من معنيى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن
باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفى الثانى لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود فى الزمن الثانى لا يلزم ان يكون له بقاء
آخر والوجه الثانى ينفى المعنى الثانى دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج الذات فى
وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار فلا يلزم الدور **الصفة الثانية القدم** واحال الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم
وجودى زايد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة وجودية زايدة ما مر فى البقاء وتصويره ههنا
ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا
القدم فى اول زمان حدوثه بل يحصل فيه بعد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زايدا على الذات فكذا القدم الذى
هو التقدم بلا نهاية لابد وان يكون كذلك والجواب منع ملازمته بابطاله اى منع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شى منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين
فما لا وجه لصحته والذى يخصه اى يختص بابطاله انه ان اراد به اى بالقدم انه لا اول له فسلبى فلا يتصور كونه وجوديا او انه معنى
لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز كما فسره اى فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفراينى فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص
بمعنى لاجله ثبت وجوده لا فى حيز كما ان المتحيز مختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة لفظ
القدم عليه فلذلك يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا فى حيز فان قلت هذا السلبى معلل بالقدم الذى يجعله

ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غير هما من المعاني فالتصوير اى خلبه تصوير ذلك المعنى المراد ولا تم التقرير
والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذى اوردناه ههنا فى ابطاله منضم الى ما سبق فى مباحث الامور العامة من انه اى القدم
امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تعالى
بالاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء
الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى فقال الآخر فلما علونا
واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة
اى يشعر بسبق من الامور التى تستحيل فى حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لان استيلاء يعم الكل لانا نجيب عن
الاول بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله تعالى والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من
خصوصية من اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص وعن الثانى بان الغاية من الاشعار بالاعلى الادنى او مقرر
الاوهام ان العرش اعظم المخلوق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه
بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى
بالحكم اولى وقيل هو اى الاستواء بمعنى القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله تعالى ثم استوى الى السماء اى قصد
اليها وهو بعيد اذ ذلك يتعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه اى الاستواء
صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم نحمله على احد الوجوه ولا نجوز التعويل فى اثباته على الظواهر
من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف
مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ
فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائنى والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال فى قول آخر وافقه القاضى
انه الوجود وهو كما قبله اعنى الاستواء فى عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال تنبيه الوجه
وضع فى اللغة للجارحة المخصوصة صفة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا
يعلمه المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل ويثبت بالدليل متعين وهو
ان يتجوز به عن الذات ومجموع الصفات فان الباقى هو ذاته ومجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة
الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين
على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز
عن القدرة فانه شائع وخلقت بيدى اى بقدرة كاملة ولم يرد بعدد رتبتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل
مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه فى قوله ان طهرا بيتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات
كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز
عن القادرية بناء على اصلهم الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو فى غاية الضعف
اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض
النسخ بدله وقيل صلة زائدة اى لفظ بيدى زائدة كما فى قوله دعوت لما نابنى مسورا فلبى فلبى يدى مسور وهو فى غاية الركاكة

وطعنه بجاز الاول ان كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز
عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تعالى تجرى باعيننا جزاء ولتصنع على عينى وقال
الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل
على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع
للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله وقيل صفة زائدة
وقيل المراد فى امر الله قال الشاعر اما تتقين الله فى جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اى تلمع وتتحرك رقراق
السراب ما تلألأ منه اى جاء وذهب وكذلك الرمع اذا جاد فى الحلاق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه وحرمه
الصفة الثامنة القدم قال عليه الصلوة والسلام فى اثناء حديث مطول حتى يضع الجبار قدمه فى النار فتقول قط قط اى
حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك
وفى اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك
خازن النار او بمن يرفع نفسه من امثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس فى اثناء حديث
واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه الصلوة والسلام ان قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد
يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما فى اليد الصفة العاشرة اليمين قال تعالى والسموات
مطويات بيمينه وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع
المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد
والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر
التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل هو اى بامكان الشىء فى نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع
فاذن اثر القدرة هو الكون اى كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى تكون الى
يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة
المفعول فى نفسه وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة
فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشىء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما
بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وهى فتلك الصفة هى التكوين قلنا كل منهما اى من فعل الطرفين
يصلح اثرا لها اى للقدرة وانما يحتاج صدور واحد منهما بعينه عنها الى مخصص يعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فالحاجة الى
مبدأ الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت
بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مأول بالتدبير
يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان اللطف فى تدبيره له وبيان انه وجد روح اللطف فان
البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة وقد ورد فى الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو

ضحك لا كضحكنا وقيل ما اول بظهور تباشير النجح في كلامه ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه
وبدو النواجذ عبارة عن ظهوره كما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات
والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما
يوجب ركاكته فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان المرصد الخامس فيما يجوز
عليه تعالى ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه
المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح
ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في
جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا
في رؤيته لذاته ولابد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس
علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة
الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية
زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تأثر الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف في
الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له ان
يدفع اي هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد
ان زالت الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى شيء ابيض فانه يراه ممتزجا
من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الضوء القوي يبهر الباصرة
وكذلك البياض الشديد بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا التأثر لما تأثر
الحاسة منهما بل بهما لما كان الامر كذلك قلنا الحق ان الذي ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي
الابصار اليه اي الى التأثر فلا دلالة عليه فلا هي اي فلا الابصار بتأويل الرؤية سوى تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز ان
يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة
ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه
ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة
اليه من الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته
لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك
زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل علماؤنا على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل
في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم
امتناعه او يجهله فان علم فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله بذلك

في كتابه

في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه تعالى علق الرؤية
على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون
صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها
واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال راي بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا
تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد
جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر
وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا لدليل
ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا
ثم نقول يمتنع حملها ان حمل الرؤية المطلوبة عليه اي على العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى
عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك
واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا العلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل
السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأل رؤية ذاته بل سأل ان يريه علما وامارة
من اعلامه وامارات الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال
انظر اليك نحو واسأل القرية اي اهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلامك
انظر الى علمك وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ايضا ومع ذلك لا يستقيم
اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفي لرؤيته لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال واما ثانيا
فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية
الآية اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله وان استقر
مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه
كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع من الرؤية فيعلم
قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول
وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا فيهم
لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون
عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما ثانيا وان لم يكن مصدقا فيهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يقبلوا قوله ايضا
في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون
فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم للمعجزات الباهرة واما ثالثا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم
عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع
المسؤول لانهم ارادوا الآن اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك
الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تنزل لنا

ذكره

من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان السؤال امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على
صدقه نبي الله وذلك وذا لكن تعالى عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سالها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتاكد دليل العقل بدليل
السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من
جنسين وانما سال هذا السؤال ومثله فعل ابرهيم وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلم باعلام الشارع او الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما صرح به
تمييز لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يأول قول الخليل تارة بما يضعف وهو انه مخاطبة تمنيه جبرئيل عليه السلام اوحي اليه بالوحي
ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبرئيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلب
منه وتارة بما يقوى وهو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابرهيم
انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه كان يكفيه ان يكون موسى ذلك اي طلب التاكيد من غير ان يكاب سوال
ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون في طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء
خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يقدح ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان
المقصود من وجوب معرفته علينا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى
انه واحد وانه كلف عباده باوامره ونواهيه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من
جعل الوجوب شرعيا فنقول يجوز ان لا يكون في شريعة موسى امر بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع
الرؤية والسؤال بطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله وما يجوز
عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة وهو دون من حصل طرفا من علم الكلام من المبتدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها
واحد من العقلاء واحتج جنابه بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف
ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويقبح بالتجسيم على رايكم لا يعد من الصغاير بل من الكباير التي يمتنع صدورها
عنهم وعلى تقدير كون السوال من الصغاير نقول في جوازها من الانبياء ما سياتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض
عليه من وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقها اي
وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه
عليه حال حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان
المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون والحركة والا لزم
الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار
الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال
هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الآخر بدلا عن صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد
من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان
ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء من الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما
قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا

ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة
التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول المتبادر في اللغة من مثل
قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح
تذنيب كل ما ستتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا
نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية
هو العقلي والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره
انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظ ونرى الجوهر
ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك
الجزء اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال
فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر
والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم
فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود
غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها
عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض
سواهما فان الاجسام لا تتوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة
لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف
به العدم ولا ما هو مركب منه واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة
الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة
في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات
والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية
له وانما لا يرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله تعالى بذلك اي بعدم رؤيتها فانه تعالى جرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق الله رؤية غيرها والخصم شدد عليه النكير اي الانكار ويقول
هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اي انكار الا استبعاد ما هو معتاد في الرؤية
والحقايق اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهواء
وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في ساير المحسوسات
ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لم قلت انا نرى العرض والجوهر ههنا بل المرئي هو الاعراض فقط قولك

نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قايم بالجسم والجواب انا قد
ابطلنا ذلك اى كونهما مقدارا قايما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب
الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ونزيد هاهنا لابطال وجود المقدار العرضى انا لو فرضنا
تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض فعلم انه
لا حاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قايم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين
الاجزاء بشرط القيام العرض الواحد الذى هو المقدار بها والا اى وان لم يكن المقدار بها اى بتلك الاجزاء وان كانت متفرقة
متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء ولا يكون الامتداد عرضا
قايما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك
الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثالث من وجوه الاعتراض لانم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم
فى باب الامكان والعدمى لا حاجة به الى علة والجواب حلا المعارضة بما سبق فيه اى فى باب الامكان من
الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى ونعلم
ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لانم ان
علة صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركا اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية
الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلات ما يسد كل منها مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا
بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا والعرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر
فى مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة
صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك
منه الا انه هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ان ندرك انها اى جوهر
او عرض هى واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقوله
الفلاسفة حيث تزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته
ثم ربما نفصل الى جواهر هى اعضاؤه والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها
اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها ولذلك اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية
التى بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينهما اعنى خصوصية هوية زيد
مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون
مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فيصح رؤيته الرابع
من وجوه الاعتراض لانم ان المشترك بينهما اى بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما
وكذا المذكورية والمعلومية وساير المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة هو
ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا ساير المفهومات الشاملة لهما فظاهر

شئ منها متعلق الرؤية وما لا نعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى نعلمه فيهما
اى فى الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود
اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن الغير واما هو الحدوث وقد ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك
يتم المطلوب الخامس لانم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فيجوز كون سببها كذلك
اى عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك انه لا يصلح العدم
لذلك اى لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم
فلا يكون عدميا قلنا وذلك اى كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتبارى لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام
الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لانم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان
وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث
وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هى تمام ماهية كل واحد منها وذلك
مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد اجاب
الآمدى عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب
لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملتزم معتقد الما تمسك به وهذا لم يكن
هذا مرضيا عند المص قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشئ له هوية لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس
الا كون الماهية متمايزة بحسب الهوية الشخصية وذلك اى كون الشئ ذا هوية ممتازا بها امر مشترك بين
الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه
على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فهيئات الاشياء اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض وهى
هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك
استلزاما مكشوفا فالاستدلال به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية
هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود وما هو صفته ليس لهما
هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ
على ما مر فى الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود
عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا
ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات او يلزم منهما كون الاشياء
كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام وعليك باعادة التفكر وامعان
النظر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول خاطر يظهر ببادى الرأى كما ركن اليه
من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه ولله
العون والمنة فى ادراك الحقايق والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لانم ان علة صحة الرؤية اذا كانت
موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما فى الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية

الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك وهو بان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود
مطلقا اعني كون الشي ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك لخصوصيته
واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك شرط معين ولا تعيين بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج
المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته لكن يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته
الموجودة الآن ادراكها اجمالا لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة
فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شي لعو
كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي
متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مهد لها المقام الثاني في
وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة اي في الدار الآخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية
الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول انه يصح وترى والثاني لا ترى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة
انه لا ترى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان
معا او منفيان معا وهو ان هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثباتا ما نفاه كما اذا ذهب
بعض المجتهدين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته كما اذا ذهب
بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية
وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين
قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسئلتين والاخرى في الاخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا
القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشي منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد
من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجتهدين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى وذلك الذي ذكرناه
في مسئلتنا مثل ما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية
والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا
يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان الاول
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
بل يعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله تعالى
فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقال الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره
وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف
ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من
حسّن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فتكون واقعة
في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار

في الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيضاء يرتب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه
ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله فهل لكم فيها الى فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى الآية عند
ربها منتظرة نعمته والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الآية وردت
بشرى للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك بعد رؤيته فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة
لنضارة الوجه لان الانتظار المؤدي الى غم بوسعة الشان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون
الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار
ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال بل كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نسلم ان النظر هنا اي
فيما ذكر من الامثلة للانتظار ففي الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق
عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي غير الرؤية
كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثار
اي آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان
الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم
بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث اي يرون سجاله ويجوز النظر المجرد من
الصلة للرؤية كما مر آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية اذ لا يصلح بشارة كما مر من ان انتظار النعمة غم
وموصلها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقة انما هو تقليب الحدقة لا الرؤية يقال نظرت الى الهلال
فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا وقالوا لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشي غاية لنفسه وانظر
كيف ينظر فلان الي والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول
بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشزر والتغزر والاذور والرضا والعجز والذل والخشوع وشي منها لا
يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية
وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا مستلزم وما لزم وما عليها حتى يجب من تحقيقه تحققها
بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله
اي ولا الى شي يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة
في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح نقله
من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمنا قلنا انه على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اي
النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى
تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس مرادا يجب حمله في الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها
كثيرة واليه الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله ووجهة الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها

فالتعيين بحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقلب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون
نعمة بل فيه نوع عقوبة ولا يكون مرادا في الآية وتقلب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يحتاج الى الاضمار تقليلا
لما هو خلاف الاصل فان تقلب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور فليحمل الآية
على التجوز عن الرؤية بلا احتياج الى شيء وهو المطلوب لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا يفيد الا ظنونا ضعيفة جدا
ومع ذلك لا يصلح مثل هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم منه كون المؤمنين متبرئين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه
بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فيه اي في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون ظاهر الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد
لليقين المقام الثالث في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهي انه تعالى
لو جازت رؤيته لرأيناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رؤيته لجازت في الاحوال
كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن
قطعا ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك
الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية
ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها
والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم
والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة والرابع
عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون ولو في الجملة
وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان
المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك
شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن
ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم لا يعقل شيء من الشرائط في حق رؤيته الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية
لكون الستة البواقي منها مختصة بالاجسام وهاتان الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته الآن
عن منع الشبهة اما اولا فهو انا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان ما ذكرتم وان دل عليه لكن عندنا ما
ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط
فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح
المرئي ويخرج منها اي من العين الى وسطه خط قائم عليه اي على سطحه فينقسم بذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية
الواقعة عن جنبي الخط القائم عليه فيكون الخط الوسط وترا لكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا
لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة
الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول نفرض هذا

التفاوت الذي ذكرتموه في من الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه بعد المرئي
بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا واذ يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها
مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض
الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على مثل هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم
ذلك ان لو كان المرئي صغيرا او كبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا او كبيرا تختلف
بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان
صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في
الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها
في الغاية في حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية لعدم انطباع الصورة قال المص وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء
التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير اذا رؤي الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك
لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل
من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر
باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل
على حالها فلا تفاوت في بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا
لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة
بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض بمثله اي منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها
مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها
وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل
المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا اللازم بط لانه يجزم به من
لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يحتاج الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب
اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب اي لماذا يجب وجود الرؤية في الغائب عند
حصولها اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط كاشتراط
في الشاهد الشروط الستة دون الغائب ومع جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب
الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها كما في المرئي في
المرآة وانها اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما هو
ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف
الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الرؤية
الانكشاف بنسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى ساير المبصرات والانكشاف على وفق
المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في

الخاسة وهو على اسح اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب منع تمام وهو انما يمنع كون الرؤية بالانطباع اما
مطلقا او في الغايب لاختلاف الرؤيتين واما الشبه السمعية فاربع لاست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه
الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري بمعنى رايته لا فرق الا في اللفظ
او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رايته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية نفت ان
تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك
فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما
ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل
وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام
اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية
المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيطة عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع
اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رايته وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب
ان تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة
الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم
عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال
المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا منا فنقول ان ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق
والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض
بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الآية وان عمت في
الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا
الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية
نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما
الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح الباري سبحانه بانه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين
الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه حجة على صحة الرؤية
لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اي في
عدم الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء الثانية من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من
كتابه الا واستعظمه وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي مجاوزا للحد مستكبرا اي رافعا نفسه الى مرتبة
لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب ساير المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة

فاخذتكم

فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال
ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب
والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال
الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعلا اي منعه حين طلبوا ما هو
ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها اذ قال لهم بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم وقد تقرر
هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره
غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم ولا شك
انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء حجاب وارسالهم اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم
واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم
وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية تذنيب الكرامية والمجسمة
وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في
الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى
موافقين في ذلك للمعتزلة وهي لعين لهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك الا ادعاء الضرورة منهم في هذه الدعوى
الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرعها اي فرع ذلك الادعاء
وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم للوهم فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا وكذا الضرورة التي ادعاها
الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد [illegible] العلم بحقيقته تعالى والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقته
الله غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا
والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه
عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات لكونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات
لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات
النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدءا والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات
لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان ثم حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن
ساير الحقايق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور
الاثر الخاص عن جذب الحديد عن المغناطيس العلم بالحقيقة المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لساير الحقايق
ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصور الشركة
فيه فلذلك يحتاج في نفيها اي نفي ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة تمنع تصور
الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو

المطابق للخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب
ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني في جواز العلم بحقيقته تعالى خلاف منعه
الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر
بالامتناع واما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يعلم الحقيقة
الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك
بالكنه في البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في تشخيص بلا سابقة نظر كما سبق
من ان النظري قد ينقلب ضروريا بالبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد للحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المرصد
السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا
لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم هي واقعة
بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال
الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوزوا اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان تتعلق
قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى
كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة
العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله
في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد
كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة او بدونه اي دون
الاتحاد وح فاما مع كون احديهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد
اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل
وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان يكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان
المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته
بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري
للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول
قدرته للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة وهو الفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور له تعالى
على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فاذن هو اي فعل العبد تحت قادرية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور الله تعالى بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع
قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان
يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه
منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار

المتعلق

المتعلق به وهو مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة منه باختياره لا بد وان تكون مقصودة
معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر
بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني
ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا
باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي
صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران
في ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه
محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث ان العبد لو كان
موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف
ترجح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه لكان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ولزم
ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره
والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجبا اي واجب الصدور
عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن الموجود اي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب معه الفعل جاز ان يوجد
معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون
ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا
لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان موجدا للفعل بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه
وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان
ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان ينتهي الى
ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله
قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في اللباب هذا الجواب الذي ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم
المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله
على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل فانما يدفع
النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اي في هذا الرد نظر فان ماله اي مال ما ذكر من
الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث
فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه
والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ووجب الفعل معه فلا يكون
العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى

مرجح آخر فيكون هو مستقلا في الفعل ومرجح لا يتجه النقض وتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح
القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب
المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله فهذا الوجوب لا ينافي
كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها
لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة
فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له يتطرق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث
انما يصح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختيارى وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه
والا فعلى رأينا يجوز الترجيح لمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من
كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر عليك مرارا بما اغنانا عن اعادته
والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فرقتين فابو الحسين ومن تبعه يدعى في ايجاد العبد
لفعله الضرورة اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة
بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى اى الساقط منها ويعلم ان الاولين من
هذين القسمين مستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف
الآخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكار هذا اى انكار كون العبد موجدا لافعاله
الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضرورى لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية
وعدمها اى عدم تأثيرها في غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والداعي
وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على
تقدير ثبوت العلية اى كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان
يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم نبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الامة
كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي
الضرورة من هذا المتنازع فيه اما في المخالف فظاهر واما في الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه
نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على
ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء اراد ها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط
وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما اى من المقدمات التي علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول
الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه خالف اصحابه
في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اى فعله لاحدهما
دون الآخر على الداعي الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزم من الاعتراف بهاتين المقدمتين علم كون
العبد موجدا للفعل كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك قال
الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعني في مسئلة خلق
الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار امر الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس
الامر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضرورى بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة
ابى الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن
القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي
استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضرورى في الاول اى التأثير لا في الثاني اى الاستقلال
حتى يتجه ما اوردتموه عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب
الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية
اذ لا فرق في العقل بين ان يأمر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور
على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على
فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن
اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين
انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اى غير ابى الحسين فيستدل عليه
اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار
لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا للفعل مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل
كذا وبطل التأديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل
مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة
لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ان ينعكس
الامر فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات
المذكورة وهوان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم
بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لهما لا مؤثر فيهما واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح
عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم
اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخر ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتأديب
والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب
على الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا
موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول
ان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو

واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ح لا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع
فيبطل ح التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في
مسئلة علم الله تعالى بالاشيا قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشيا قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في
هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد
نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم
فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا
لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ان ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا
فلا قدرة له على شيء منها اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه وتعالى وان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله
او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك يمتنع لان الرجحان
يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه ويرد عليه
ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم
الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي
لهب مامور به اي امر بان يؤمن دايما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن و الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به
انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مامورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق فهو اي تصديقه في
عدم تصديقه يمتنع لكونه مصدقا فاستمر التصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما
ضروريا وجدانيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب
في الاخبار بانه لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا
كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فايدة واعترض عليه بان الايمان هو واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء
علمه المكلف او لم يعلمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه والتحقيق ان الايمان هو التصديق الاجمالي
اي بكل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي به فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم الجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتامل الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى
اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف لتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل محال فيكون
التكليف به ضايعا لا طايل تحته وان كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه
وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعارض النافين ورد
عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات
اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا
لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون

بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر
من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف
وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل
شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا بالله ولا معنى للاستعانة فيما
يوجده الله تعالى في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم كقول آدم عليه السلم ربنا ظلمنا
انفسنا وقول يونس عليه السلم لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة
من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة
بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق
كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات
المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر
منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسايل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من
الدلايل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا المقصد الثاني في التوليد وفيه اعلم ان
المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم
يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها
او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله
بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف
قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص
تولدت من حركة اليد فاما بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير وقد مر استحالته
واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم
ضرارا وحفصا القايلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة ثم اختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل
لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة
والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى انها
المتولدات باسرها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص بن الفرد الى ان ما كان
منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع
والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المرفوع وحركة الجسم المفروض
من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القايلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة
تارة كابي الحسين واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع الحجر في جهة اندفع

اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق بينا
ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من
اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس في
كلامه ما يدل على ان ما الحقه بالحين ادعى الضرورة ههنا ويؤيد باختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد
فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف
النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله تعالى الحركة في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة
فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر والآمدي جعل هذا التاييد وجها
ثانيا من دلايلهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة
وذلك كحمل الاثقال في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة احكام
الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا والايلام ما لا ينبغي ايلامه
منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها ولا الحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر
والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم
في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون
الله تعالى كما في قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل
والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله تعالى الفعل
عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب ساير العاديات
واما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اي الجواب بعد ما تقدم
انه لا يكفي اجراء العادة بخلق من الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفي اي انه لا يكفي
الاجراء في جميع ما ذكر فانه لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور
للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم يكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم
واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري
مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع
الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز الفاعل
السبب وبعد موته بزمان طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون
من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج
الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في
كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في الكتاب
بكفاية اجراء العادة ولكن ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل
العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتاييدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه

فلا

فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع فيها من الاضطراب والتناقض الاول من تلك الفروع
ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير
توسط السبب ولا يجوز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبة
والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا ايضا فجاز وجودهما مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع
المثلين محال مع انه يفضي الى جواز حمل الزمن للجبل العظيم بان يخلق فيه اي في الجبل من قدرة الزمن اعداد من
الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع
اجتماعهما يناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا
وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس
يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد مشروطا
بشرط عدم السبب كما ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل
يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تاثيره بالمباشرة في عين
ما وقع بالتولد لا في غيره وذلك التاثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تاثيرين على شيء واحد بعينه وهذا
الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والمواقف لذكر لفظة العين الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من
ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة وهي مقدورة بالقادرية من غير توسط سبب
ووافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والا احتاج في فعله الى السبب وهو المولد لذلك الفعل كاحتياج العبد الى
اسباب المتولدات وهو على الله تعالى محال والجواب ان ذلك اي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع
الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل
العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا في الغايب في احد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا مع انه اي
الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه
في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج
في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض فجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الآخر بما يحكم ويشهد به
الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار لحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة
الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله تولدا والجواب
ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة
الله تعالى ابتداء ويكون الترتب لمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر
ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند
التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر
النظر ضروري لانه من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله تعالى به اي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت
المعرفة ضرورية من فعل الله تعالى ايضا فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار

في محل واحد

متولد ح

اى تنبيهها بقوله ولانه اى تذكر النظر ح اى حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضته الشبهة اى لو كان التذكر مولدا للعلم
لولده وان عارضته شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبنى على ان التكليف لا يكون الا بما هو
مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال وجواب الثانى لانم امكان عروض الشبهة مع تذكر
النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا نمنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر اى وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر
الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع
توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليد
دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله فى حال
الايد القوى الشىء الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحركه تلك الشىء فعلا
مباشرا للرب او متولدا من فعله الذى هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والالام الحاصلة
بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات بعض الاجرام على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحال
فى الالم الحاصل من الآدمى فلو كانت الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لانم انها اسباب
بل جاز ان يكون شروطا لوقوعهما من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم ان التاليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة
فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا ومنعه ابو على فى التاليف القائم بجسمين محلا واحدهما محل القدرة كمن
ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم آخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل
القدرة كجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل المقدور من العباد فى محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا
يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما تولد
فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولد حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنعه مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف
والوهى اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء والثانى كالاعتماد
اللازم السفلى فانه عند انتفاء الموانع تولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه وقال الآمدى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا
ان كلا من المجاورة والوهى فى ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام
عدم توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا فى
التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح اى الحاصل عقيبه
هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون والثانى له مراغم لاصله فى التوليد لان ترتب الموت
على الالام يقتضى تولده منها كما فى ساير المتولدات والمثبت له مراغم للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة و
الاحياء هو الله سبحانه وللكتاب فان نصوصه دالة عليه قال تعالى هو يحيى ويميت ربى الذى يحيى ويميت السابع قد اختلفوا
فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب وغيره من افعال العباد هل هى متولدة من فعلهم اولا وذلك كلون الدبس وطعم المطلى
بضربه بالمشواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون
وقالوا لا يقع شىء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك
الطعم واللون بالضرب ونحوه من افعال العبد فى كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم ان

لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولدين من فعل العبد فى بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث
ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شىء منهما فى جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا فى الالم الحاصل
من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم فى المعتمد من قوليه انه يتولد
من الوهى وكانه اخذ من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهى يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم بقدر الوهى وكثرته لا بقدر
الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما
يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهى فان التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم متولدا من
الاعتماد بل من الوهى لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهى المتفاوت
فى القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهى الواحد والعضو كما فى الابكار من الاعتماد
الواحد اى ان كلا منهما اختلاف فى امر متولد من شىء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اى اختلاف الالم على تقدير تولده
من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهى المختلف الى
الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين فى قبول الوهى فان الرقيق الضعيف يتكسر اولى فلم لا تجوزون استناد الالم
المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط الوهى بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطل اى
يبطل تولد الالم من الوهى تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوهى كما يحصل براس الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان هذين
الالمين يتفاوتان جدا ولم يوجد هذا التفاوت فى الوهى الحاصل فى الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهى بزبانة العقرب اقل مما
يحصل براس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وهو آخر الفروع المذكورة فى الكتاب
هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى لا هذا مبنى على ما تقدم فى الفرع الثانى فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم
الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهى
ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثانى ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهى اولا وح يكون
جزئيا من جزئيات الفرع الثانى فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدى المقصد الثالث فى البحث عن امور ذكر انها
القران وانعقد عليها الاجماع وهى ثلاثة او نحوها الاول الطبع قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال فى قوله ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال فى
القلوب وذلك لان هذه الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال فى القلوب مانع من
الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها
بوجوه الاول وهو قول اوائل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الآيات اى سماها مختوما عليها او مطبوعا عليها او مجعولا عليها اكنة
واقفالا ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم
على الجعل الحقيقى الثانى وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم الله تعالى قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرفها
الملائكة فيتميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع فى اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله فى قلوب الكفار سمة تتميز بها
عن قلوب الابرار ويبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفى ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة
يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان فى ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبى منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن

المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان فكما
ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل
فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان العمل بلا اخلاص كلا عمل وهو اى ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على
اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلالة قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيك بيان فساده يبطله ذكر
الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على
قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اذ لا يكون سببا لانتفاء
الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع عن الايمان وكذا الوسم بعلامة يميزه ومنع اللطف والاخلاص
لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصلح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي يأولونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة
من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة وبخلق القدرة الحادثة
على الطاعة تحصل تهيئة الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها
الحقيقي اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل المراشد وتيسير
مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذى
يبطله اى هذا التاويل امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اى في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدى وبعضهم
ليس كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم
وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة ولا يتصور طلبها واختلاف الناس
ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بها بلا خلاف
دون كونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا ولا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذى
علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق مات باجله الذى قدره الله وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور
تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما تستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
والمعتزلة قالوا بل تولد الموت من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى هو اجله
الذى قدره الله فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذى قدره الله وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وتغايره
لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل
والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا باجله الذى قدره الله لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل لم يجلب بفعله
امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا الى ان القتل بغير حق
ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم
العادة بامتناعه ولذلك اى … ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف
العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل لان الموت في
كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلا اذا كان احدهما باجله دون الآخر لولا دعوى الهرب من الالزام
الشنيع وهو القدح في المعجزات كما قالوا وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم

في ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في
لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال
المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ثم
لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فهو رزق له من الله تعالى حلالا كان
او حراما اذ لا يقبح من الله تعالى شيء ليس ما ذكر تحديدا للرزق بل هو تنبيه لما ادى تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب
الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم كل ما تربى به
الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق
بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم
لانه بصدده واما هم اى المعتزلة فقد فسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فللبهائم
رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره
فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كما مر في ذلك التي عليهم ويلزمهم عليهم فساد اصلهم في الحكم
على الله يجوز ولا يجوز وذلك الاصل قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ الاباطيل كثيرة متفرعة عليها
وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهي الرخص والغلاء المسعر
هو الله تعالى على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر
لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اى السعر فعل مباشر من العبد اذ
ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشرى بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل
الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما
لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة
فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكنهم اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال
الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر
هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه اى في
الاسناد تفصيلا وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق
كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل
ما في السموات والارض اى هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من
جوز ان يقال الله مريد الكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله تعالى غير ارادة الجلوة
عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا
يريد وقوعه ويكره تركه وان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه بعكسه واما المباح
وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها
لما مر من اسناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع

المكنات مقدورة لله تعالى فلا بد من اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى
قولهم فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما هو لا بد منها اى من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون
بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه
محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده
فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقق مراده ولانه لا يتصور منا مع العلم باستحالة الشيء
صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر
مراد الله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن وان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا
وجه لترجيح الصفة ويعضده هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق
قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي صلعم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مريدا لما
ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد والاختيارية كما تأول به
المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردونه كلامهم في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شانه والاول وهو ما شاء الله
كان دليل الثاني وهو انه تعالى غير مريد بما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله
والثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله احتجوا اى المعتزلة على انه
لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد يعد عند العقلاء
سفها فيلزم السفه في احكام الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريد يعد سفها وانما يكون كذلك
لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به توضيحه وجوه ثلثة الاول ان الممتحن بعبده هل يطيعه ام لا قد يامره
ولا يريد الفعل منه اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو
انه لا يريد منه الفعل فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريد الثاني انه اذا عاتب
الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره بفعل ثم يبدأ العذر ويريد
عصيانه منه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة
الامر لا حقيقته فان العاقل لا يامر بما يودي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة
بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان الملتجأ الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه والبعد
سفهها الثاني من وجوه استدلالهم انه لو كان الكفر مرادا لله لكان فعله والاتيان به موافقة لمراد الله فيكون طاعة منها
وانه باطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة للامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في الصور المذكورة
قال الآمدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة
المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان
مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد صار بعض اصحابنا بناء على العيان فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر
لان القول الثاني يبنى عن الرضا بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مرادا لله لكان واقعا
بقضائه والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم بطلان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا

بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني
ان للكفر نسبة الى الله سبحانه وتعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه
به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى بالعكس اى الرضا انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضا به باعتبار
وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف
مراد الله ممتنع عندكم لكان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه قلنا الذي يمتنع التكليف به
عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره
عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه امر مقدور
يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية
بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بآيات تدل على انه
لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم
انهم قالوا اشركنا بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى
ارادة الله تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانه فذمهم عليها بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا
قالوا ذلك الكلام سخرية عن النبي وفعالو عوتهم وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لا تحقيقا للكائنات المشية الله تعالى
فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم الله تعالى بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الاطاعة والمتابعة
دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخر انه قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار
الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئة اى
معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته
المصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او كونه منهيا عنه مجازا وانما ارتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اى
جمعا بين هذه الآية وبين ما ذكرنا من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد ومع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة
فبعض الكائنات ليس مراد الله قلنا اى لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه
ليس مرادا ولا كائنا بل تصرفه تعالى فيما يملكه كيف كان وذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد
والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس مرادا قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد
الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه ويتوهم ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس هو مأمور بارادتها وهو مأمور بترك
الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم من الآيات معارضة بآيات اخرى هي ادل على المقصود
منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم اجمعين والمعتزلة
حملوا المشية في هذه الآيات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير
دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم

بما في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فلو تم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والآية
بعض كلاية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه وكيف
ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس مرادا لله اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا
تكوينه فيختص بافعاله تعالى ولا يتناول المعاصي على انهم قد تمسكوا بما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير خاتمة
للمقصد الرابع في نقل راي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما
الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر
منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما بان يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها
موجودا ولما كان لقائل ان يقول لم لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشرور
بالكلية لان ما يمكن بذاته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء
عما هو لازم له محال وح فكان الخير واقعا بالقصد الاول وح اخلاق القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالعرض ودخل
في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة
ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتألم به سائح في البر والبحر يرشد الى ذلك انه اذا لدغ اصبع
انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا سرى السم اليه فانه يأمر بقطعها ويريد تبعا لارادة سلامته من الهلاك
فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى يهلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد
حكيما فاعلا لما يفعل على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما
لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة
عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون ... ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه
شرعا كالواجب والمندوب والمباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن كفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل
البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس
ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو
المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا
وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم
بهما هو العقل والفعل قبيح او حسن في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل
والحسن بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه ولا بد اولا قبل

الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق
الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة
نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا
نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته
ما وافق كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه
العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض
بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب اجلا وعاجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل
والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو
خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث
يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة
مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالنظر ولا بالضرورة ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثم جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من
رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما
بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب
بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن
الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدم من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات
صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة بل يكفيه في الحسن انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي
الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية واوصاف
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تأديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات المحررة قول ابي الحسين القبيح
ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وقيد العلم
ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر لكن
ناشئ عن الجهل فانه يتمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه
الذم وفي هذا التعريف المذكور للقبح تعريفان آخران احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لو لم يكن كذلك لكان

للقادر العالم بان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم بان يفعله الذم
قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاطه واذا تصورت هذا التحرير نقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهما
اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان
تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل يصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان
ذلك الفعل ح اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لابد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف
وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ونتسلسل ووجب الفعل
عنه اي عند المرجح الذي توقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم
يصدر عنه اخرى لكان اتفاقيا كما مر واذا احتاج المرجح آخر نقلنا الكلام اليه ونتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح
اضطراريا وعلى التقادير اي على تقدير امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا
يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان قيل هذا اي استدلالكم على كون العبد مجبورا انصب للدليل في مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء
يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة وهكذا نظائره
وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير ويقال انه ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اي هذا
الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا
لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون تلك
التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله
بحسن ولا قبح مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين
ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن وقبح ويستلزم
ايضا كون التكليف بأسره تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يحقق اختياره الموجب
للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله اما نقض او في حكمه قلت اما الاول فلان الضروري وجود القدرة
والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثاني
وهو النقض بافعال الباري تعالى فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع للمرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة
الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي ونحن لا نقول بها فان الترجيح لمجرد
الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب
من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على
تقدير صحة المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن
ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لابد ان يكون

الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة
في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله فمرجح فاعليته قديم وهو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا
المتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل فلا اختيار والا جاز ان يصدر معه
الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته
المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة بعد
الاخرى مع ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل لان المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث
دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان
هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا نجب عنه لان في الواجب الشرعي تاثير قدرتنا
الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور وعادة اي يكون مما يتعلق به القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب
العقلي عندكم اذ لابد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي واما الرابع وهو الحل فنقول تقسيمه ناش ودليلنا على كون
العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل ايضا ذلك
الداعي مع ما يترتب عليه لخلق الله اياه وقد بيناه اي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ
لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين
في كونه مما ليس من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله تعالى ثم مطلوبنا
الثاني من الوجهين انما ينتهض حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف
القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظ واللازم باطل فانه اي الكذب قد يحسن
اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن الظلم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن
وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لا لاشتغال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون
الكذب اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في
نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان قبيحا الا انا نقول قد تضيق
السائل عليه في السوال بحيث لا يمكن عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية
او على قصد معنى آخر كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ ما من كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من
الحذف والزيادة ما يصير صادقا واذا حسن الكذب فيها قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا
ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها
احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اي تركه يستلزم
كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب
ذاتيا لا نعلله به حسنا وهو المطلوب قلنا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه
غير ممتنع فيكون مثل الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه القبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس
قبيحا ومثل هذا جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك او نتجه هناك

ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد
على ذكرا او نلزم قبحه لكن قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا وقد يقال
الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبح انما يتاتى على القول
بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك
الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وهو او عدم كون زيد في الدار اذ لا قائل
بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لانه يستلزم قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزء علة
الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اي قبح الكلام
الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بكذب فهو خبر اذ الكذب
من صفات الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لتركبها الى الترتب الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول
المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالنص ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف
او بمجموعها واما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها
والاول باطل لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للمعدوم
والثاني باطل ايضا لان مقتضي القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولم يمكن قيامه بكل حرف والا لكان كل حرف خبرا وهو محال قلنا
هو اي القبح من صفاته النفسية فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدي واما على تقرير الكتاب فينبغي ان
يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمي
لجواز ان يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه
لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه اي كون الفعل قبيحا
ليس نفس ذاته ولا جزءا منه لتعقلها دونه بل زائد عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم من قيام القبح
الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته بان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع
النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض لانه لم يتم عليه دليل كما عرفت
بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اورد تمويه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس علته
حاصلة قبل الفعل لانه ليس له ان يفعل فلولا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك فيلزم في قيام الصفة الحقيقية
بالمعدوم لان مقتضي القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله
لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل الحكم العقل
باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم
يزعمون ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان
وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير
حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح والحسن بالشرع

اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا بعرف اذ العرف يختلف باختلاف الامم على حسب اختلاف عاداتهم وهذا
الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة متطابقون عليه والجواب ان ذلك اي جزم العقلاء بالحكم بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى
الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع
على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض
واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك
وكذا من راى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستفرغ في ذلك طوقه وان لم يتوقع منه
ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضرر بل ربما
يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه والجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه
قد تقرر في النفوس كونه ملائما للمصلحة العامة وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختيار
الصدق لملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة
وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا انقذه فيجره ذلك الى استحسانه
من نفسه في حق الغير واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو
لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون
في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن ح ان يميز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفي فائدة البعثة وانه باطل اجماعا
وحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه
عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه غايته انه لا يعلم امتناعه منه فيجوز ان يكون مدركه امرا آخر وقد تقدم هذا في مباحث
كونه متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ثبت تجويز نقيضها
ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهر المعجزة على يديه مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام
الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام الشرعية بهما وفي ذلك سد
باب القياس وتعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا استناد الفعل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء
كما مر ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايتها في احكامه مصالح العباد ودفع
مفاسدهم تفضل عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وبعجزهم عن اثبات نبوتهم على
تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تفريع اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل
تبين ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما لا يدرك جهة حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التي
ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا حسنه ولا قبحه
فلا حكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل
بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد والجواب
الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع ودليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك

فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب ان الاصل يثبت بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمنع
المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم بعض الملاحدة وموافقة الغرض والمصلحة ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من
الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا خلقه يكون عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وهاهنا الاكمه يعرض
غرفة من بحر لا ينزف ليبرد به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتعليقه التعريض للاهلاك كلا والجواب ربما
خلقه ليصبر عنه ومنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك ومثله منفعة جليلة او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة
بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ ما لا منع فيه فيباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا فلا منافيه هذا
اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر
تارة بعدم العلم ان هناك حظرا او اباحة لكن لا نعلمه وهذا اشتمل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن لم
العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانهما بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين المقصد السادس في ان الامة قد اجمعت
اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا
ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسألة
المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال
بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم انه الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب
عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فنذكرها ههنا ونبطلها بوجوه
مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال
لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم
يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه فلا يكون واجبا
عليه الثاني اي من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا
كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى واما لغرض
اما عايد الى الله وهو منزه عنه واما الى العبد اما في الدنيا فانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضرار وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد
الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة
لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصى بتحريك انملة فكيف يحكم
العقل بايجاب الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب او هو لغرض ضرر قوم
كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة
الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما
في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص فيه اي وفي تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه
ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز العقاب لكان ذلك
اذنا من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه

والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي
وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب لمجرد تجويز رجوعه ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز
ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم
من مجرد تجويز تركه بتجويز امرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها
عنه لا يستلزمهما الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال الاصلح للكافر الفقير المعذب
في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى حكاية
شريفة تنبئ بالفلج على من القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله تعالى قال الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول
في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب
الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما
دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم منك انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار فقال
فيقول الثاني رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى
المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم
وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الآلام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما
صدر عن العبد من سيئة كألم الحدود لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض
عليه وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات
وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا
عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعترف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافات
ركيكة شاهدة بفساده اي بفساد الاصل الاول قال طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا
او لا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان يكون في الآخرة لوجوب دوامه
كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب ان يستحق بهذا الالم عوضا آخر وتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع
الثاني هل يدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو
اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب
اولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض
وعقاب الفسق والكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من
عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا ينالهم بانقطاع التخفيف الرابع
هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للايلام ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض او يكون
ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا للحكمة السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له
ولغيره او يصير ذلك الايلام لمجرد التعويض عبثا له تزجر عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل
عوضا اختلفوا فجوز الايلام بعضهم لمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا

زاجرا له ولغيره وفيه العوض بالزايد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زايدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك
الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الالم لمجرد التعويض
كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض مع اعتبار الغير وكونها لطفا
في زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الضميري الى جواز الالام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى
ان الالام لا يحسن لمجرد التعويض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا جهة التعويض فعليك بالتامل لتطابقه لما ذكر في الكتاب
السابع البهايم هل تعوض بما يلحقها من الالام والمشاق من ذبحها وتسخيرها ومنعها عن امثالها التي لا تقاس بمثلها
او لا تعوض وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل يعوض في الجنة او في غيرها
وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل يعقل به انه جزاء وانه دايم غير منقطع من اشتغالاتهم علا ان منهم من انكر لحوق الالام البهايم
والصبيان مكابرة ومنهم من الزم دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز
عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه
ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي البلاد وعبد الطيران
الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها
ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته واخباره بعدمه فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة
مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز
بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا
وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم
وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم
من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصور اولا مطلوبه على الوجه
الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا اي في الممتنع لنفس مفهومه
فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته
لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل
الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بان يحكم انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بان
يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون جمعا بين الضدين وذلك اي تصوره على احد
هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا يستلزمه وصرح ابن سينا به اي بان تصوره كذلك
كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله يعني قول ابن سينا العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال
المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء
امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر
اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف
بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وهو اي ما ذكرناه

من التفضيل وتجويز المتنازع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين
نصب للدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقايل ان يقول ما ذكر من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وانه يعني
منا قالوا بوقوعه نصوص يشعر بان مولانا يجوزونه المقصد الثامن في ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض
اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء
وطوايف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقال الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح
العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بغرض
ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان يخلو افعاله من الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني وجوب
التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده
مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل
واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض
قد يكون عايدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عايدا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا
لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع
فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره
والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له والا
اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كيف يتصور في حقه تعالى
وجوب تعليل افعاله سبحانه بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم
ضرورة ثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل في وجوده
وهذا محال لا يتصور في افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكاينات والحوادث
الا فعلا له صادرا عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا للفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به حتى يصلح
ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله واثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشيء
منها في وجود الآخر على تقدير استناده كله باسره اليه تعالى على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر وفي عكسه تحكم بحت فلا يتصور
تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا علل افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في نفسه والا تسلسلت
الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر لانه خلاف ما فرض وح لغا وذلك
بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب
في الاغراض كونها مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير بالاعتبار احتجوا اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى بان
الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن
في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال
فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث

فلا بد لكم من نفعها وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصويره اى تصويره وذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لابد ثانيا من
تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لابد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف
بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوايد والمنافع وافعاله تعالى
محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية
لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها
فلا يلزم ان يكون شئ من افعاله عبثا خاليا عن الفوايد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة
دون الغرض والعلة الغائية تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تعالى فما الغرض من التكاليف الشاقة التى لا
نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عايد الى العباد وهو تعريض للعبد الى الثواب
فى الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اى منفعة دايمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اى التعظيم المذكور
بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا امر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح
منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا انزله وقام بين يديه معظما له
وعكر اباه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه
لما اراد ان يعطى عباده منافع دايمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملايكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم
ابتداء بلا استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا نم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبيح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح
ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بالا تحصى من النعم فى الدنيا وانت
خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدى دفعه وان سلم
قبحه من الله ايضا فيمكن التعريض له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا
مساويا لها الا ترى ان فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس فى كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا فى ذكر
الكلمة المتضمنة لانجاء نبى من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد
على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان افضل العبادات احمزها اى اشقها فذلك عند التساوى
فى المصالح فلا ينافى ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فايدة واذا امكن التعريض المذكور بدون
تلك المشاق كان التكليف بها عاريا من الغرض ثم انه اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض
الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحق عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض
للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفر والفسق واذا لم تكن المنفعة اكثر من المفسدة لم يصلح تلك المنفعة
لان يكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهه فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف
المرصد السابع فى اسماء الله تعالى وبه ينتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص
الاسم ووضعه للشئ ولا شك انه اى تخصيص الاسم بشئ مغاير له اى للاسم كما تشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع
وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الاقوال التى هى الاسماء كما سيرد عليك ولم
يلتفت اليه المصنف وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان

المخصوص وغيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى ام هو الذات باعتبار
امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هى
نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اى
تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية
القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدى اتفق العلماء على المغايرة بين التسمية
والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن
فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف
بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عينه كالموجود والذات ومنها ما هو غيره كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو
نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها
وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر
بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القراين ولا يخفى
عليك ان النزاع على قول ان يحرر انما هو لفظة اسم وانها يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور
لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال
والحروف وفى قوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوى لا فايدة فيه
هنا وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير
لهما لان النسبة بطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص
والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون
عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم
اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندى فى هذه المسئلة المقصد الثانى فى تقسيم اقسام الاسم اعلم
ان الاسم الذى يطلق على الشئ اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو هو او من جزئها او من
وصفها الخارجى او من الفعل الخارج الصادر عنه فهذه هى اقسام الاسم على الاطلاق ثم ينظر ايها يمكن فى حق الله تعالى واما المأخوذ
من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن
ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان
يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل
ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا
للوضع خارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من نحو لفظة الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما المأخوذ
من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب فلا يتصور لذاته جزء حتى
يطلق اسمه عليه واما المأخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم فجايز فى حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا
كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد وقد يكون سلبيا كالقدوس واما المأخوذ من الفعل فجايز فى حقه تعالى ايضا فهذه الاقسام المذكورة

لام من اقسامه البسيط وقد يتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد المقصد الثالث تسمية الله تعالى
بالاسماء توقيفية اى يتوقف على الاذن فيه وليس الكلام فى اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء الماخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق
عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل
لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق
عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر
بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى
الى ما لا ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب
لانه قد يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام بما لا يصح فى حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الاشعرى ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك
للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من
الاستناد الى اذن الشرع والذى ورد فيه التوقيف فى المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد فى الصحيحين ان لله
تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى والبيهقى عيناها كما
فى الكتاب وانما قال فى المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما فى القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب
والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك واما فى الحديث فالحنان
والمنان وقد ورد فى رواية ابن ماجة اسماء ليست فى الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها
واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها
وبالجملة فلنحصها احصاء طمعا فى دخول الجنة فنقول الله هو اسم خاص بذاته تعالى لا يوصف به غيره اى لا يطلق على غيره اصلا قيل
هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولى الخليل وسيبويه والمروى عن ابى حنيفة والشافعى وابى سليمان الخطابى والغزالى
وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وعوض عنه بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقولنا ذا تعبد وقيل
الاله ماخوذ من الوله وهو التحير ومرجعها صفة اضافية هى كونه معبودا للخلايق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو
القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين
صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة قد انتقلت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار
الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم اى مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطى جلايل النعم ودقايقها
فالمرجع صفة فعلية الملك اى يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل اى يمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل
معناه التام القدرة فصفة القدرة مرجعه القدوس اى البرىء عن المعايب وقيل هو الذى لا يدركه الاوهام والابصار
فصفة سلبية على الوجهين السلام اى ذو السلامة عن النقايص مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل
معناه منه وبه السلامة اى هو المعطى للسلامة فى المبدا والمعاد فصفة فعلية وقيل سلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة
كلامية المؤمن هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو ولرسله فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه اما بالقول

نحو قوله محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجزة الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية
ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة
فعلية واما باخبارهم اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن اى الشاهد وقد ذكر كونه شاهدا اثنانى بالعلم فيرجع
الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اى الصادق فى قوله فيكون
صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتى معناه العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب
من هذا تفسيره بالذى لا يرام او الذى لا يخالف او الذى لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق
من عز الشىء يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا اعوز وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية
وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية من التعذيب او الاثابة وقيل القادر والعزة
القوة والغلبة ومنه المثل من عز بز اى من قدر غلب وسلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور
الخلايق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اى اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبر السلطان على كذا واجبر اذا اكره عليه اى يجبر
خلقه ويحملهم على ما يريد فمرجعه صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار
ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدى من ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالى بما كان وبما
يكون وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم كذا
نقل عن ابن عباس ثم فسر المعنى العظيم بقوله اى انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اى انتفى عنه تلك
الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل فى معناه ما قيل فى معنى
العظيم وقال الغزالى رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر
حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناهما
واحد ان المختص باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلثة من
صفات الفعل قال الغزالى قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم
الى الوجود محتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس
ثم يبنيه البناء ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب
صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة
واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية
الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو الحكم اما بالاخبار والقول
فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى
الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهى الحديدة المانعة من
جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالسلب الباسط المختص
بالتوسعة فى العطية الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة وفى اكثر النسخ

الكتاب معطي القوى وكلاهما ظاهر المنزل الموجب لحط المنزلة فهي كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق
الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العدل الذي لا يقبح منه ما يفعل
فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى
الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم الذي لا يعجل العقاب للعصاة
قيل وقته المعتدر فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه وتفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور
المجازي على الشكر فان جزاء الشيء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين
هو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير هي كالمتكبر الحفيظ معناه العليم من الحفظ
الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية وقيل يبقي صور الاشياء فهو
فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد
وهو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي يخلق ما يكفي
العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باحسان
المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذو الجود
وقيل المقتدر على الجود ومرجعها الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفاستها فيرجع الى صفة
اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ قال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث
لا يغفل عنه اصلا ويلاحظ ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ
لكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب مجيب الادعية الواسع هو الذي وسع جوده جميع
الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء
على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود
المودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر
اي يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح الباعث
المعيد الخلائق يوم القيمة الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده
الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك
فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة بمعنى
ان قدرته لا تتناهى وفي بعض نسخ الكتاب هي النهاية في القدرة ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هي
بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية اي النصرة وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم
الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان
لن تحصوه اي لن تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحيوة المميت خالق
الموت الحي ظاهر مما مر القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية الواجد الغني
اي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو اضافية وقيل من له الولاء والتولية فيكون صفة فعلية الاحد

علوانه

اوصفاته

العلم ذكر ما سبق سره وحواليه مع انه يمتنع ان يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد وقد يفرق
بينهما فيقال هو احد في الذات اي لا تركيب فيه وواحد في الصفات اي لا شريك له فيها الصمد معناه السيد
وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اي الذي لا تستفزه ولا تقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية
وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسؤول الذي يصمد اي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية
وقيل الصمد ما لا جوف له اي المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر
كلاهما ظاهر والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال اي انه
قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو
صفة اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اي قهره الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا يدركه اصلا
فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعالي مع نوع مبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب
يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من
صحايف الاعمال الرؤوف المريد للتخفيف على العبد مالك الملك يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام الجليل
قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار الجامع للخصوم يوم القضاء
الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن احوال الخلق المانع لما يشاء الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه
المظهر لغيره الهادي خالق الهدى في قلوب المؤمنين البديع المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل البديع في نفسه
لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد مر فهذه هي
الاسماء الحسنى اعني الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بفضله وكرمه
انه هو الغفور الرحيم ثم ان المص تابع الآمدي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فاتبعناه فيه ومن
اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة
الموقف السادس في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع
كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلاثة منها في الامور التي
ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتي ايضا المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد
تسعة المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي واما المعنى اللغوي فقيل هو
المنبئ واشتقاقه من النبأ فنبي مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تع وقيل هو
النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول من الله موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع برهانه
وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تع واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من
قال له الله تع ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى
كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات
والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من
عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الآية على المطلوب خفاء كما لا يخفى

وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا امولا
النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره احدها ان احد من الامور المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة
والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل لها امكانية ولها
نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد
لكونها مبادي له فقد يتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وينجذب اليها بواسطة الجنسية
وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي يرتسم فيها من تلك الصور ما يستعد هي لارتسامه فيها كمرآة تحاذي بها مرآة اخرى
فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيد اي يدل على جوازه ما نقلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة
ما نرى له النفوس الى رؤية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان
تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط
ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفهم قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله بالرياضة
بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم ينقطع به احساساته الظاهرة فان
هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا
ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت
اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اقررتم به حيث
جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول احالة ذلك اي الاطلاع المخصوص بالنبي على اختلاف النفوس
في صفاء جوهرها وكدورتها وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع
كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن
مبني على القول بالموجب بالذات ونقول ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها
من صور الحوادث كالمرايا المتقابلة خطابية لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه
الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه
شتى وانحاء مختلفة بحسب اراداته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها
مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهده من الاحمرار والاصفرار والتسخين عند الخجل والوجل والغضب وهذا نشر على ترتيب اللف
وكما نشاهده من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان مثله في عرضه الذي في المواضع السافلة
اقل عرضا واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يتقوى نفس
النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فيؤثر فيها اراداته وتصوراته حتى يحدث باراداته في الارض رياح وزلازل وحرق
وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسقة وبالجملة يتصرف تصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي يكون
مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة كيف يستنكر حدوث مثل الامور الخارقة العجيبة
من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون
تصورات النفس واراداتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من انه لا مؤثر

في الوجود الا الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تعطيه اي لا يدل على
كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به
فكيف يميز عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر
ان يحصل له في يقظته ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك
لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذب اليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقولات
كما هي من المحسوسات فان القوة المتخيلة يكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك
على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي
فيحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم
واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر لهم عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون
بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك ويسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة
ذاتا وفعلا ويسمى بالملأ الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة
للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات وقوله اي قال ما ذكروه في الخاصة الثالثة اي تخيل ما لا وجود له
في الحقيقة كالمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به وقرروا ما هو السبب فيه
ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق
المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى تخيلات
لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه العقول ايضا هذا كلامهم ثم انهم قالوا ان اجتمعت فيه من الخواص الثلث
انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطباعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لبني نوعها وذلت لهم
الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا للقرار اي ثبات
الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل
واحد منهم بالحاجة اليه في معاشه ومأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل
كل واحد لآخر مثل ما يعمل الآخر له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله اذ يرى
انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا
لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني
بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم فلا بد فيهما من قانون
عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس اي مدت
عنقها الى ما يريد بغير وجه اي ارتفع عين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر
اي الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد
فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص كما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به ومكن
كل واحد منها الى ما فيه بقاؤه وبقاء نوعه سيما نوع الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية

سخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة
ودفع المضار الشديدة التي اقتضى الطبيعة تهمل ذكرها والحاصل ان وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب في الحكمة والعناية
الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء المقصد الثاني في حقيقة
المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور تلقته عن شرايطها وكيفية
حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرايطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم
مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اى من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول
التروك مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اى على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا
فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله تعالى فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف
ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي
ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب
اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون
خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما سياتي وما لا يكون خارقا للعادة
بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب
في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء
لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي هل يتصور كون المعجز
مقدورا للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها
مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها وانما المعجز هناك نفس القدرة عليها وصرف القدرة عنهم ليست مقدورة له وذهب
آخرون الى ان نفس تلك الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو
الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز
الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه
بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له اى لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل بان دعى الله فاظهره
فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان
احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون
ما ادعاه واظهره من المعجز مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد
كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج
بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار
في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه
عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده اى بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف فيه من الصور
خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه

لا فرق

لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا
يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آت بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان ياتي بواحد منها وفي كلام الآمدي
ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا ظاهر في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد
فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى
بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على تفصيل سياتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي
ما قد ظهر على يدي قبل لا يدل على صدقه ويطالب به اى باله يتيان بذلك الخارق او بغيره بعده اى بعد الدعوى فلو عجز
كان كاذبا بدل قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا
من خلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي
موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما
على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اى مبني على جواز اظهار المعجزة على الكاذب وسنبطله وانما كان مبنيا على ذلك لان
العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره منه منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه
ودليل عليه وسياتي انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتم من امتناع تقدم المعجز على
الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط
الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من
شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة
على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء
فيجوز ظهورها عليهم ايضا ويسمى ارهاصا اى تاسيسا من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها
معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لو وجود ما في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله
وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته في حال
صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد من الكلمة المنقولة عنه بين شفتيه اى او انه بلوغه الدعوة
بعد ان تكلم بها الا ان تكامل فيه شرايطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا
يقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في انه تعبير عن المحقق فيما
يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتاخر عنها فاما ان يكون
تاخره بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما
ان يكون تاخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت
النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخبار عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن يخلو عنها
علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته اى لم يجب على الناس التصديق لنبوته ومتابعته في الزمان الواقع
بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل
بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل الخبر

قوله اى اخبار معجز اعنى حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا صفته اعنى كونه معجزا والحق
ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا بعد ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون
معجزا مقارنا للدعوى والتخلف عنهما هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا
طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف
الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار البحث الثاني في كيفية حصوله
المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهره على يد من يريد تصديقه بمشيته لما يتعلق به مشيته من دعوى النبوة ممن ارسله
الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهاره استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا
للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان خلاف
العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما التصفية بضرب
من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما نشاهد
في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية تكف وتمتنع عن
التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من تلك المواد حالوا اسكل اى زمانا لو امسك عنه
في ايام صحته شطرا اى نصفه بل عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملا
الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظ المبنى
على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما تقوم مقام الغذاء كما
اشير اليه بقوله عم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب
نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة
والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا يفي به منة غيره من شق جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه بقوتها تتصرف
في مادة العناصر كما يتصرف في اجزاء بدنه البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهي الدلالة ليست
دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية
يرتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار
السموات وانتثار الكواكب وتدكك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك
تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور
بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهو عندنا اى الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اى عقيب
ظهور المعجز فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف
الصدق عنه في الكاذب بل عادية كساير العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان
كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة
انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى
للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انه رسول هذا الملك الكبير ثم قال للملك ان كنت

صادقا

صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصريح
بتصديقه ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه
عليه ان هو يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرء المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة
فلا يصح القياس بل ندعي في افادته العلم بالضرورة العادية اى ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه
مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد
الكاذب مقدور لله تع لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع
صدوره عنه كساير القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اى خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اى المعجزة
دلالة على الصدق قطعا اى دلالة يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اى
ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من
دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا ممتنع وقال القاضي اقتران ظهور المعجز بالصدق ليس امرا لازما عقليا كاقتران وجود
الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اى انخراق العاديات عن مجاريها العادية جاز
اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجز والمفروض انه
جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يديه لان العلم بصدق الكاذب محال تذنيب من الناس من انكر امكان
المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسيأتيك في المقصد الثاني لهذا المقصد
شبههم باجوبتها المقصد الثالث في امكان البعثة وفيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع
دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا
يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون
وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اى وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لا يجب عليه الارسال
بل حسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اى خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان
البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوز ايضا لتقرير
الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل انما يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وهو اى هذا
الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اى مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وما يتفرع عليهما من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا
في مدعانا فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا هنا رد
شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اى حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال لا يخلو البعثة
عن التكليف باوامر ونواه وانه اى التكليف ممتنع فيمتنع البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل
كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال عقلا
ولا يتصور النبوة دونها اى دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة
السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيد العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان

العلم بحصول المعجز لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية
السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوايف المنكرة لها الاولى
منها وهو من قال باستحالة البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القايل له ارسلتك
فبلغ عني هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجتمعتم على وجوده وعلى جواز القاية الكلام الى النبي الثاني
ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا للكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم
والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام
الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بافاعل
النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول لما لا يخفى ومؤدى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان
معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال
اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي ويبقى البعثة عبثا والا اي
وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم
المذكور لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول انا الثاني ان المرسل ينصب
دليلا يعلم به الرسول ان القايل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات
وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقايل وبهذا علم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان
يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث اما على اصلنا في التعديل
والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجز الخارقة للعادة وكان المبعوث
اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل
لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل
عن المعجز واما عند المعتزلة فالاليق باصلهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني ان المعتزلة اعترفوا
بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللايق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان
فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة
وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع
او المهلك اليس قول ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك لم يكن ملوما مذموما ومن منعه وذلك البس منسوبا الى
فعل ما يوجب الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطايفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف
لانه فايدتها التي لا تخلو هي عنها وايضا هي لا تخلو عن التكليف باتفاق واجماع من القايلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها
ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اذ لا تاثير
لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم
الله وقوعه منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح اي حين اذ ثبت
الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك اذا احجم عنه

وهو ان الاضرار قبيح والله منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو محال لانه
منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف
جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الآباد واخر
ان اهم مصالحهم ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة
بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا
فايدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره ح فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف
بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه
والتكليف بما لا يطاق باطل عندهم لا يجوز وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا ان اي ولا يقول بان كل
تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا
القبيل فيكون هذا القسم باطلا عندهم ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية
من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له من الصفات ويجوز
ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفكر وهو فيما ذكر تزكي اي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما
كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها
تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان يقال ما في التكاليف
من المصالح الدنيوية والاخروية تربو كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث
انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى مع انا وجبنا به الثاني وهو ان نقول ان التكليف لغرض
يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربو على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقاب ابي ابليس
لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فايدة لنفسه والمعارضة
بضرر الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع
الفعل كما مر والتكليف به في حال الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل
حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فايدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض
في افعاله وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف
في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال فلا يكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه
علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا
بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا يشك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس
ان ذلك اي التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وساير التكاليف معينة عليه
وداعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تربى شغلها عن شغل التكاليف
الطايفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فايدة فيها وهم البراهمة والصابئة
والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس

فقط وهو لا لانهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه
لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها ودفع المضرة فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال المفسدة بتقدير قبحه ويترك
عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة الموهومة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد بالبعثة فايدته
تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم
العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء وذلك كوظايف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر
من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي
دهر طويل يخرجون فيه اي في ذلك الدهر الطويل من فوايدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي قبل
استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي
بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطيل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش
فاذا تسلموا من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر غنى عن
الطبيب فكذا الامكان في امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتامل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم
الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما
تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج الى واضع يمتاز عن بني نوعه
بما يدل على انه ما اتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام
الابلغ الطايفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز
انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة
على يديه غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل
ولا يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ان يكون الآتي بالكلام
الشرعي في الاوقات المتفرقة اشخاصا متماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان
عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس ابعد من اول خلق
السموات والارض وما بينهما ومن اعدامها الذي نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي
امكانها في انفسها وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمنع فرض عدمه بدله مع
الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز
ان نجزم وذلك الجزم ينتفي من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان كون خرق العادة اعجازا للنبي عم وكرامة لولي
عادة مستمرة يوجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكارها اولا فلا يكون خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة
عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطايفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق
في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له
مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز ان يصدر عن
بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا

في الماهية

في الماهية او لكونه ساحرا فان امر السحر قد اجتمعتم على حقيقته اي على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب
كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم ومن انكره من
القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين
الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتاثيره حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال
آخرون هو كافر وقال الشافعي رض اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه
القود ولم ينكر احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي او لطلسم اختص هو بمعرفته يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه
فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تاثيرات غريبة عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره
فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عنه مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى
الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكاينات العنصرية ولحدوثها شرايط مخصوصة بها
يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية بعض
المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهربا التي
تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى سقط خارجا عن الاناء وكالحجر الطالب
للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي يظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون
هو عالما بذلك النوع دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملايكة فانها قادرة على افعال غريبة
فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي العالم واما عصمة الملايكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها هاهنا
او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية واوضاعها الحادثة من الحركات
الفلكية وهو اي مدعي النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين
ويستتبع امرا غريبا فاتخذه علما ووقوعه من الغرايب معجزا لنفسه فلا يكون دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر
كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على صدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا
منه للمدعي اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي الغرض منه غير
التصديق له كايهامه اي ايهام تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء
ولا يمكن المكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من التامل الدقيق فيها فيستحق الثواب او يكون ذلك الخارق تصديقا
لنبي آخر موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي سياتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عم قبل مبعثه وكالنور الذي كان
في جبين آبائه الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله تعالى ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا قبح عندكم منه
تعالى شيء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض
الاقطار او لعله اي القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا
وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا فظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا في معارضته في ابتداء امره وخافوه
آخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم بما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي ومعارضته الثامن
لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارضين عن اظهارها عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابه اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم

على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثارهم حتى انمحى بالكلية ومع قيام من الاحتمالات الثمانية لايبقى لها اى للخارق الذى سميت معجزة
دلالة على الصدق للجواب الاجمالى عما قررناه غير مرة اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة ان التجويزات العقلية
لاتنافى العلم العادى كما فى المحسوسات والجواب التفصيلى عن الاول انا بينا ان لامؤثر فى الوجود الا الله فالمعجز لايكون الا
فعلا له لا للمدعى والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذى هو كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب
جميع العقلاء فظاهر انه لايلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر
ايضا انه لا التباس او يكون معها اى مع ادعاء النبوة والتحدى وح فلابد من احد الامرين ان لايخلقه الله تع على يديه او ان يقدر غيره
على معارضته والا لكان تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثانى انه لاخالق الا الله فلا يكون
المعجز مسببا الى غيره وعن الثالث انه من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لايبلغ الكرامة
الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لاتقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولى ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقى
وقال القاضى تجوز الكرامة اذا لم تقع على طريق التعظم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز الكرامة عن
المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احديهما بالاخرى
وعن الرابع انا لانقول بالغرض اى لانقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تع عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول
ان خلقها على يد المدعى يدل على تصديقه قايم بذاته تع كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضرورى بحصول الخجالة مع جواز حصولها دونها
اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظ واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى
يقتضى تلك الحمرة فى ذلك الشخص من ان تحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر فى مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع
الكذب عليه سبحانه وتع وعن السادس اذا اتى مدعى النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة
نعلم ضرورة صدقه فى دعواه وعن السابع نعلم عادة اى نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة
من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى انفسهم واموالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم
الاعراض عنها اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر بحيث لايتشبث له احد ولايتوجه نحو الاتيان بالمعارض مع اصلاد القدح فيه
سفسطة ظاهرة وح اى وحين اذا كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة القرفة ظاهرة فان النفوس اذا كانت مجبولة
على ذلك كان تحقق فيما عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما اتى به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم
بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهار ما اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض
فى بعض الاوقات والاماكن لايوجب احتماله فى الجميع اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية
فلو وقعت المعارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا سيما من اصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات
كلها وثبت الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكرى البعثة من قال العلم بحصول المعجز لايمكن لمن لم يشاهدوا الا
بالتواتر ولكنه لايفيد العلم فلا يحصل نبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا التواتر لايفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر
يجوز الكذب على كل واحد منهم وكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثانى ان حكم كل طبقة
من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا
ولم يختص اى العلم بعدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين فى افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك

فلنفرض طبقة لاتفيد اى لاتفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يتعين شىء من المراتب بالغا ما بلغ
لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم قطعا لاوجب خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا
بيان الملازمة ان التواتر لايشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب للعلم
على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرط استواء
الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولاسبيل الى العلم به اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته العلم لم يحصل العلم منه
الخامس ان التواتر غير محصور بعدد معين بل الضابطة عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم
كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اى بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة
حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد لما تركب من قوة العشرة على تحريك ما لايقوى عليه كل واحد وجواب الثانى ان حصول
العلم عقيبه اى عقيب التواتر عندنا معاشر الاشاعرة وانما هو بخلق الله تع اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نم تساوى
طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانه اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع
والمخبرين والسامعين قد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين
ولايحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن
الثالث اما عندنا فلانه اى العلم عقيب التواتر يخلقه الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفردا فلا يكون خبر الاخير
موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له ومن الى
الاسباب المعدة قد لايجامع المسبب بل يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول فى المنتهى فللاخبار السابقة مدخل فى حصول
العلم كالخبر الاخير وفاعله شىء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من
انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثانى والثالث وهكذا الى ان ينتهى الى ما لا اقوى منه فيلزم
ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد
موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع فى نفس الامر على شرطه وضابطه
لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظ لان حصول التواتر فى نفس
الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرايط وافادته للعلم الضرورى بتواتر الاخبار عنه امر لاشبهة فيه اذ لاسبيل الى العلم
الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء
حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شىء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرايط
مجتمعة مع ضابطة توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لا نظرى
تنبيه الطائفة السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرايع التى اتى بها مدعى الرسالة فوجدناها
مشتملة على ما لايوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذى لايوافق العقل والحكمة
كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش فى صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التى
بها صلاح البدن مع انه لامنفعة فى هذا المنع لله سبحانه وتع وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة
كقطع الفيافى فى زيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومشابهة المجانين والصبيان

الاسود

في التعرض وكشف الراس والرجل الى حرمين وتقبيل حجر لا مزية له على ساير الاحجار وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون
الامة الحسناء وحرمة اخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كان يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية
فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اى الصفقة والصفقتين
في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى غايته
اى غاية ما ذكرتم عدم الوقوف على الحكمة في الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة
استاثر الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وتذليلا لها وقهرها اى تصرف غلبتها الثابتة فيما خفي
فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب او العقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له
لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب
ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته كان انقيادها امتثالا لمجرد وانكسر سورتها واعجابها الثابت
لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تابى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة
حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتبرة بها المعلومة المقصد
الرابع في اثبات نبوة محمد عم وفيه مسالك المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة فظهرت المعجزة على يديه اما الاول فيثبت بالتواتر
تواترا ملحقا بالعيان والسامع فلا مجال للانكار فيها واما الثانية فمجيء القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا انه
تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى فاتوا بحديث مثله
وقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله وقوله فاتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما تتوفر الدواعي
الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه اى حين اذ تحدى به
ولم يعارض يكون معجزا فقد تقدم فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرايطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من
الفصل المتقدم فان الشبه التي اوردها منكرو البعثة يمكن ايرادها هنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها
ولنتكلم الان في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل
عليه من النظم اى التاليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اى اوايل السور والقصص
وغيرها ومقاطعه اى اواخرها وفواصله اى اواخر الآى التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان مجموع الامور المذكورة وقع في القرآن
على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم
يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تعريف البلاغة عبارات مختلفة
احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع اى المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناقبها عن
المعنى الصحيح المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد
شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ ومراتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود
منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ واللغات
متناهية دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها
فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى لا نهاية ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة

الكلام

الكلام واما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا الى في اثبات
الاعجاز الى بيان انه الغاية القصوى فيها اى في المراتب الممكنة من البلاغة فلان اى واما كونه في الدرجة العالية الخارجة
عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ
القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه والتمثيل اى ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع
من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل اللايق بالمقام وتعريه اى خلوه عن اللفظ الغث اى
الركيك والشاذ الخارج عن القياس الشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اى وجده مشتملا
على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له اى للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعا منها اى من تلك الفنون الا
وجده فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة
من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه باللفظ الا على نوع او نوعين منه اى من المذكور الذي
هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اى غير ذلك النوع لم يواته اى لم يوافقه ولم يتات له كما قال الآمدي وان افصح
فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيثار بنوع واحد من
انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها ومن كان اعرف
بالعربية اى لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتفرع على بلاغته وقال القاضي الباقلاني
هو اى وجه الاعجاز مجموع الامرين اى النظم الغريب وكونه في الدرجة العليا من البلاغة وقيل هو اخباره
عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفارس فيما بين الثلث الى
التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها
وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن
قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام
من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا
عند توافر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا
الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة
يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدرون بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها
عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها والله اعلم الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه
الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اى في وجه الاعجاز دليل خفائه اى الاعجاز وكم من
الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا قد حكاه مسيلمة
على وزنه واسلوبه ومن حكاياته قوله الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول
انا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسنا الى اقصر سورة
من القرآن وانتم تدعون التحدي بها وبمثلها لقوله فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما

الفيل وما

زعم ان الافصح معارضها الذي قيس اليها ولابد في المعجز الذي يستدل به على صدق الدعوى من ظهور التفاوت بينه وبين ما
يقاس اليه الى حد ينتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القران حتى قال
ابن مسعود رضه ان الفاتحة والمعوذتين ليست من القران مع انها اشهر سوره ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز
لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن
مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف الا ببينة او يمين والتقريب ظاهر وهو انه لو كان
بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة او يمين الوجه
الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين تقف عنده ولا تتجاوزه ولابد في كل زمان
من فايق قد فاق ابناء زمانه وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص
آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام يعجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فايق
اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضي فلان ضم
المعجز الى مثله لا يصير معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة
كما في المرة والمرتين الا ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير ح معجزا ومراتبه اي مراتب التكرر
الى حد الاعجاز غير مضبوط بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القران في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه وقع
ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التتبع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم ح ان لا يكون
ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف
والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تع
ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن
فعولن فعولن فعولن فعل ومن قوله تع واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور
قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اي
وفي القرآن ما هو شعر لا سيما اذا انحرف فيه بادنى تصرف فانه يوجد فيه شيء كثير على اوزان نحو الاشعار الثاني ان
فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القران
على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا
مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالفصاحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه
المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار اللفظ بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنى
كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه
نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف
فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا ثم الكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل
كالصوف المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة
ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة ثم انما قلنا بكثرة الاختلاف لانه اي الاختلاف اما في اللفظ او المعنى

دفع موخذا الى

والاول اما تبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة
بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففي من القراءة زيادة وفي المشهور نقصان وكذا الحال في
قوله تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب
وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب الاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء
وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء الاول اخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى عليه السلام انه لا يوجد عدم
الاختلاف في كثير من الخطب والقصايد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض
والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة ان تحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله
فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول
بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف
لا القرآن الا يرى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه
المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجز لرسول الله دالة على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة
كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم لتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق بجريان العادة
بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انهم لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم
الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم ح اظهار ما علموه من انفسهم
قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم موجبا للتصديق الجاء قطعا امتنع عادة ان تواطأ الخلق الكثير على مكابرته
والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا للتصديق بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به
وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره ح صيرورته حجة عليهم الثالث انه
لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل
قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن
بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه
اعجازه ان نقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف
بيننا ولا خفاء في انه بجملته اي بمجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة
علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم
وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى حد ما بيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملته او الجملة منها بل لا واحد منها لا بعينه لجواز
اختلاف الاحكام في من الامور الاربعة وكان من يطيع يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على
احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل والجملة من الافراد المتعددة كعشرة
مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني ح هذا الذي ذكرنا
وانا نختار انه معجز بلا غلط الشبهة القادحة رد ذلك فالجواب عن الاول ان الفرق كان بينا لمن يتحدى به من بلغاء عصره وكذلك

السقطة العثرة والزلة صحاح

لم يعارض وغيرهم عجز عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك
الاعجاز بمجرد عجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدي
بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من
الانصاف وايضا فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا مما لا اشتباه به ولا شك
قال الوليد بن المغيرة بعد طول مجاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر
الشعراء فلم اجد منها والجواب عن الثانية ان الآحاد لا يعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن
مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد
مما لا حاجة يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد عم ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز
بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها آية
من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي رحه او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية
فذة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في اوايل السور اذ لا اختلاف
فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من آية او آيتين انما هو
في موضعه من القرآن وفي التقديم والتاخير فيما بينه وبين الآيات لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول
بالتواتر عنه عم فان النبي عم كان يواظب على قراءته في صلوته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن
وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد
العلم وهو اي العلم بكونه من القرآن هو المدعى لا علينا انه ثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن فلنا ان نختار ان ما اتى به
الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية والآيتين
فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلث آيات والجواب عن الرابعة ان المعجز
يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اي في
ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا انه
من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولقالوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة
من جنسها او كانوا اساطين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى عم فانه كان غالبا على اهله
وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة رأوا
عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها
علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجزة من الله فآمنوا به واما فرعون فانه لقصوره في فن الصناعة
يظن انه كبيرهم الذي يعلمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وبعلمهم الكامل
في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله عز وجل وهذا والبلاغة قد بلغت
في عهد رسول الله عم الى الدرجة العليا وكان بها افتخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصايد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها
وكتب السير تشهد بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبي عم من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره

مع ما ظهر منهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح صدق
النبي عم ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملتزما للصغار الى الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل
بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بقوله والزارعات زرعا والحاصدات حصدا
والطاحنات طحنا فالآكلات اكلا ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل
للدمار والهلاك فعلم جواب لسامح الغافي اي لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك
من عند الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان
يقال حد المعجز منه اي من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم يقضي به العادة وهو ان يبلغ كثرته خارجة عن المعتاد
والمتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن
لتفصيله اذ يكفينا العلم به اجمالا وبه اي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخيرتين اما عن
الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي
لا يقع الغلط فيه لا من الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق
العادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل سلمنا انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن
لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف واما الشبهة المورودة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس من
الشعر انما يصير اليه بتغيير من اشباع او زيادة او نقصان واذا تجرد شيء من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما
يقصدونه ويناسب مصاريعه واتحاد رويه وما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون
شعرا الا ترى ان ما يقع من كلام الموزون في نثر البلغاء اتفاقا اي بلا قصد على الندور لا يعد شعرا ولا قايله شاعرا ومن قال
لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا وكلامه شعرا ضرورة والجواب عن
الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص في
ما يحتاج اليه في امر الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان التكرار فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة في
تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احد
شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور
قصدا وبعضها تبعا وتعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ
ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال
كلها لغة لقبايل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق
هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف
عن حالها في فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في الاحوال الثلث وذلك
انه فرق بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر بعدها اي
انه واللام لا تكون داخلة في الخبر ولا باس اذ قد تدخل خبر المبتدا وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في الكتب العربية
مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة

واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة
تمامها اى تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل
عنه احادا فرد ولانه مما يتوفر الدواعى الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول صلى الله عليه وسلم
انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف فلا يكون الاختلاف اللفظى والمعنوى الواقع فى المنقول المتواتر قادحا
فى اعجازه فهو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفى عن القرآن هو الاختلاف فى البلاغة بحيث
يكون بعضه واصلا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين
والقران مع طوله خال عن مثال ذلك او هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه فى مراتبها او المراد الاختلاف
اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذى يذكر فى القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة
من اشتمال القران على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده
فيه لفظا ومعنى على ما مر فى تقرير الشبهة فلسائل واما الصرفة فنقول باب الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن تدعيها او كون
القران معجزا وايا ما كان يحصل المطلوب اعنى اثبات الرسالة بالمعجز اذ كل منهما معجز خارق للعادة الكلام فى سائر المعجزات اى
ما سوى القران وهى انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة
كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فيكون معجزة
النوع الثانى كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله عم فاخذ كفا من حصى فسبحن فى يده عم حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن فى يد
ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم فى ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذى ادرك جماعة من الصحابة
منهم جابر انه مرض رسول الله صلعم فاتاه جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق
حين اكل النبى عم منه ولما دعا للعباس واهله امنت له اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روى عنه عم انه قال للعباس
يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله عم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض
فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمى وصنو ابى وهؤلاء اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى اياهم فقالت اسكفة الباب
وجدران البيت آمين آمين ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبى عم فى سفر
فاقبل اعرابى فلما دنى قال له النبى عم اين تريد قال الى اهلى ثم قال له هل لك فى خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال الجبل من الشجرة فدعاها رسول الله
على شط الوادى فاقبلت تخد الارض اى تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها
الاعرابى وكلام الذراع المسمومة مشهور والنبى عم قد عفا عن اليهودية التى سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت
وقالت سمتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها
النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدرى روى ان راعيا كان يرعى غنما له
فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعى اما تتقى الله
تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من
ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عم فاخبره بذلك فقال صدق ان من اشراط الساعة

كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا الحديث بعبارات اخرى والظبية التى ربطها الاعرابى سألته الاطلاق لترضع
خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابى ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبى عم كان يمشى فى الصحراء
فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا الظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يا رسول الله فقال ما
حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فاطلقنى حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال
اوتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت
فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت
وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا جاء
على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى وقعد فقالت جماعة يا رسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة
فقال اثم بينة قالوا نعم فقال عم يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الى فاطرق
الاعرابى فقال النبى قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة يا رسول الله
ان هذا ما سرقنى ولا ملكنى احد سواه والكل من هذه المذكورات قصة فى كتب السير لها اوضاع اما النوع الرابع حركة
الجمادات اليه منها قصة الشجرة التى كانت على شط الوادى على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها
ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روى ابن عباس من انه عم قال لاعرابى جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت
هذا العذق من هذه النخلة اتشهد انى رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد
المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه فيدخل تحت حركات الجمادات اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكثير
من الطعام القليل وذلك فى صور متعددة منها ما روى انس من ان امه ارسلت حيسا فى تور الى النبى عم فدعا جماعة
زهاء ثلثماية وقرا على التور ما شاء الله ان يقرا وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله النوع السادس
نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتى رسول الله صلعم بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقبا فوضع يده
فيه ولم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت
الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين
السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القران ومنه ما نطق به الاخبار
الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اولى من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه
اخباره بخلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره
عن قتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعن الاستيلاء على مملكة
الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التى ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجد كثيرا لا يحصى
ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت
المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف لنا فى اثبات النبوة المسلك الثانى
من مسالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وقد ارتضاه ايضا الغزالى
فى كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلالة الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها

ومع انه عم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة واحدة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم
على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع
المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس
لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى اخره على طريقة واحدة مرضية واخلاقه العظيمة فانه عم كان في غاية الشفقة
على امته حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله لعلك باخع نفسك على اثارهم وفي غاية السخاوة حتى
عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال
والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء
وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكمية التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عم
لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم احزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته
بعصمة الله اياه من الناس كما وعده بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه المندرج في الاحوال
الداخلة في حيز الاستدلال وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله
من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن ساير الاشخاص
لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عم من اعظم الدلايل على نبوته
على ما قررناه فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس عروة لاحوالهم في الدنيا والاخرة المسلك
الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلا
انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التورية والانجيل خاليين
عن ذلك واما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا او نقول على تقدير تسليم دلالته على
النبوة لعله شخص اخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عم كما مر ظهور المعجزة على يده ومثل هذه الوجوه
الاخر للتكملة وزيادة في التقرير المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازي انه ادعى عم بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا
معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب
المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى
اني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقايد الحقة
والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعد الله تعالى
فاضمحلت تلك الاديان الزايغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار
الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس
فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة [illegible] ظلماتها الكل واتم وجب القطع
بكونه نبيا وهو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللمي فانا بينا
من حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة
فمن برهان الاني قال المص وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون

الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عم خاصة فرقتان احدهما القادحون في نبوته
كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى
الخلق كافة واحتج اليهود المنكرون بوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفه في كثير من الاحكام الشرعية
العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر
منه مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك
نسخه فالجهل وان كان يعلمها فترك رعايتها او لاتمام اصلها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب
رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح في الاحكام فربما حدثت
مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء النافع في وقت دون وقت فربما
كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت اخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة
بعد زوال الاولى او مرجوحيتها بالنسبة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل والبداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم
عليه منا اي في نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا ليس متحدا اذ ذلك لاقوام اخرين وهذا لنا ولئن نجعل المحكوم عليه هو الفعل
فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وفي تجويز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال
شخص واحد كلام الثاني من الوجهين ان موسى نص على نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من
يدعي نسخه وهو المطلوب بيانه اي بيان انه نص على نفي نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في ساير احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر
اليه الفهم وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاقسام باسرها باطلة اما الثاني
وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها والاعتناء بها
سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة لهم اي لمن يدعي فيه اي في جواز نسخه فلا بد ان يتوفر دواعيهم
على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى
الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى او بشريعة محمد
باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت عن موسى ولو كان كذلك اي متواترا لما زعمتم
لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه
ابن الراوندي لليهود واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتي من بعده وانما لم ينقل
ذلك تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها
في التواتر لان اليهود حدثت لهم وقايع [illegible] الا القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت النصر فانه قتلهم
وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات
الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه
كما علم وجوده ودعواه الرسالة المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب
عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول

والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو
والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف
في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة
المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق
فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما سائر الذنوب فيعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي
اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا
عليهم الذنب وكل ذنب كفر عندهم فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز
الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالف
وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر
فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا او اما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما
الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا
قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وامتناع الكبائر
عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين
والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب
وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم
وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما
الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ في التاويل
وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر
اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالارذال والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة
حبة او لقمة فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كالنظر وكلمة شتمة باردة في
خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه
كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي و
الاتصاف بالنبوة واما قبله فقال الجمهور اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه
اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة
وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة
ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اي كونهن زانيات
والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم
صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التاويل بل هم مبرءون عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي

المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو
صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم
واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت عنهم شهادتهم اذ
لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته
في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيامة الثالث ان صدر
منهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم
حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين
وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوأ حالا من عصاة الامة اذ يضاعف
لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعمة
الفائضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي عم لستن كاحد من النساء من يات منكن
بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية
استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس لم ينالوا ايضا عهدي لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمذنب
ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبالطريق
الاولى لان من لا يستحق الادنى لم يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان
وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل
لقوله تعالى في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين
وقد ورد على هذا بانه لا يدل على [illegible] لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم
ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والا اي وان لم
يكن اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين او نقول لو كان
ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع
فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو
اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل
التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد
من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه
التاسع قوله تعالى في ابرهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات
والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
ومما يعني قوله المصطفين والاخيار يتناول جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين

الاولى كذا ومن الاخبار الاخر كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب منهم
لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم
لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين
لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه
قال المص وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية
فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط في القصد ان لا ينهى عنه ومرد الشهادة مبني
على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون
الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عمن يجتنب الكبائر وعليك بالتامل في ساير الدلايل واحتج المخالف الذاهب
الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء المنقولة في القران والاحاديث
او الاثار وتلك القصص تدل على صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا
بالاحاد وجب ردها لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام
له محمل آخر حملناه عليه ونصرف عن ظاهره لدلايل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل
ترك الاولى او من صغاير صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه اي لا ينفي كونه من قبيل ترك الاولى او الصغاير الصادرة سهوا
تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة
آدم عم بعد ان مثل الامور الثلثة لا تنافي المحملين الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظم
شانهم وعلو همتهم لا برى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا
ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما اولان اي ولان قصدوا به هضما من انفسهم وكسر النهايا بانها ارتكبت في جناح فيه
لا الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يغفر عنهما ربهما ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب
اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من استدلال المخالف
بالقصص المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اي من ذلك المجمل قصة آدم عم وتفصيلها انهم اي كلموا اعلاء افواههم في التمسك بها
من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه موكدا بقوله فغوى فان العصيان من الكباير بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم والغواية توكد ذلك لانها اتباع الشيطان بقوله الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن تكون التوبة
الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب
الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والذنب ظلم الخامس قوله حكاية عنهما ربنا ظلمنا
انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة
السادس قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر
عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعي انه في الجنة ولا امة له حتى يكون نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام ومن كان الاجتباء بالنبوة
لا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل
النبوة ومحل الوقيعة اي الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعة الا اللعنة والحيرة في الضلالة والجهل المفرط للغواية اقول

بسكن في ذنباه اي ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن
اليها فلما تغشيها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اي آدم يتقدم ما يصلح الذكر سواهما
والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الاشراك وتفصيله ان حواء لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها
ابليس في غير صورته وقال لها لعلك في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف
تجدينك فقالت اخاف ما تخوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجعل انسانا مثلك
مثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن اتيتنا صالحا اي ولدا
سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميته باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث
فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وهم لا بني
آدم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي عربية قرشية من جنسه لا انها خلقها منه واشركهما بالله
تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا
فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجه فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور
في الاية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل الطبيعي
الى الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا ولعله كان قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع الكفر عن
الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسميته ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس
ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في
يشركون ومنه اي من ذلك المجمل قصة ابرهيم عم واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في الكواكب هذا ربي فانه
كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب انه يقال لا نسلم انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله
لم ... بينه وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ المختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل
البعثة ولكن نقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارخاء للعنان اذ حاصل ما ذكر ان الكواكب
لو كانت اربابا لكانت تغرب لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف
تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة
عليه بل في الاية تصريح بان طلبه لان يحصل عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس
والدواعي سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سال عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة
بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل
الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة
ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابرهيم ان يعلم انه هو وكيف لا يحمل الاية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون
به فاما جوابكم فهو جوابنا وما يتمسك به من قصة ابرهيم قوله بل فعله كبيرهم هذا فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد
الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم
حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما

ترتيب الحكم بالسم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عم والتمسك بها من وجوه الاول
قوله تع فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق اذ لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان قتل عمد وعدوان
لقوله تع هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذن وانا من الضالين الجواب انه كان قبل
النبوة وايضا جاز ان يكون قتل خطاء وما صدر عنه من قوله كان محمولا على التواضع ومعظم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار
السحر بقوله القوا ما انتم ملقون واظهار السحر حرام فيكون الاذن ايضا حراما الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما حتى بانه مما يختلف فيه
الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون في ذلك الاذن حراما بل انه
قلة مبالات بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفه لما يافكون ولا يتم ذلك الا باظهار ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان
واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين نحو فاتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين
الثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان له ذنب يستحق به التاديب من موسى
فذلك هو المط والا فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر عن موسى الجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى
نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدون انه يؤذيه
وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى عم قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع
هرون واضطرابه لما جرى من قومه اخذ ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب
وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء اهل الكفر اخذ براس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته
وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير او شر فال الامر كما ترى بعد من التاويلات
وخروجها عن مذاق العقل الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او جئت شيئا نكرا او ذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى
خطاء وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا ارادوا منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر
من الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر او اراد عجيبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شيء منكر
وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود وهي انه طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب
مرة بعد اخرى ومنع القصة على الوجه الذي اشتهرت به مختلقة اي مفتراة للحشوية اذ لا يليق ذلك الذم الشنيع والشان
المدائح العظام بغيره ان الله مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كثيرة منها انه ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين
لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات
وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله
فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق والطير
الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له من الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب
والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من
مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوح ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان
الامر كذلك لم يصح ان يحمل تلك القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم قصره للاغتيال
اي ليأخذوه فجأة به فلما راوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة في القران وزعموا انهم انما قصدوا الاحلية

لسوء

لسوء به من قتل النفس او سرقة المال و نسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تع انما
فتناه اختبرناه في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم
والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا ليغفر الله عنهم فان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله
فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته وترك شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون ولا احتياج الى نسبة
الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف
علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان عم
والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الاية
فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب
لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في ان
فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة وقوله عن ذكر
ربي اي بسببه كما يقال سقاه عن الغيمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكر ربه وامره لا بالهوى
وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل في دينهم كان مامورا كما في ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله طفق مسحا معناه يمسح رؤوسها
واعناقها اكراما لها واظهارا للشفقة عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب
اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عم جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها لما غضب عليها بسبب ما جرى عليه
من اجلها واما للتقرب ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه ورجوع ضمير توارت الى الشمس من ابعد المحتملين بل يريدان
ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى حالة تعلق بها وهي العشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة
مرادا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حتى انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت
عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الثاني التمسك بقوله تع ولقد فتنا سليمان وقصته انها بلغ
سليمان خبر ملك يحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقا
لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكستها كسوة مثله وكانت تغدو
وتروح اليها مع ولايدها يسجدون له على عادتهم في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه بانه في الصنم الذي
يسجدلم في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه
الجواب ان مثل هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرا عنها فانه قال النبي عم في تفسير هذا الكلام قال
سليمان لاطوفن الليلة على مائة امراة تلد كل امراة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة
الا واحدة فولدت نصف غلام فجائت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما
قال فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار
شبحا على الموت لا يقدر على حركته كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقال الشيطان ان عاش لم ينفك عن السخرة فعزم
على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان تحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاءه فمات
ذلك الولد فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكى منه في القران وهو قوله

هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل معجزة لكل نبي انما كان من جنس
ما يفتخر به اهل زمانه وكان مما افتخر به اهل زمانه هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك ليكون
مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث لا ينتقل من احد الى آخر فطلب من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد
ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري او اراد
الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم مع الاشتغال
بطاعة ربه وعدم الالتفات اليه وذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى ومنه قصة يونس
فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما بقوله سبحانك اني كنت من الظالمين والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم
ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قوم كفروا بالغواية والعناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة
معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق فانه مشتق من القدر كما في قوله
يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم منه
للتذلل واستعظام لما صدر عنه مبالغة في التضرع فلا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد والمحن لتنال
افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عم والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك
ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص الجواب انه قبل النبوة او اراد وضالا في امر الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله
ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني
ما روي انه عم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله
عليهم سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى
منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له
تلوت على الناس ما لم آتك عليك فحزن النبي عم لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من
قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة معناه من القاء الشيطان بعض الشياطين قرأ من العبارات
المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عم قرأها والا اي وان لم يكن من القائه بل كان النبي قارئها كان كفرا
صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا ربما كان من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ
تلاوته للايهام اي لايهامه المشركين ان المراد آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتحكيه ما يتمناه
بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ان النبي عم اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله
ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول
على تقدير الاول ايضا معناه قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكاري
منه اداته فالمعنى ان مثل المستحقرات ليست كما تزعمونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب
الجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك
خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوجها
فلما حضر زيد ليطلقها خاف ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه

ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب
ابنة عمة النبي عم وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادا وانكحا فطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي بعد خلاصها من قيد
النكاح فنشزت على زيد حتى ابغضته فطلقها فتزوجها النبي عم بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب
للنبي في معنى القصة وما يقال انه احبها حين رآها فمما يجب صيانة النبي عم عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور
والقائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا لكان امره بامساكها امرا بالزنا
ولكان منعها بكونها زوجة له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه اي في ميل قلبه اليها
وما يتفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا يتناوله الا موفق
وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان
لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي
تحريم الفداء مستفاد من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله سبق الى آخره اي لولا سبق
تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب
الجواب انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو
انه عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه الاشارة بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو
على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب
فانه عم اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس
ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاض الظهر دليل على كبيرته الجواب ان الوزر
المذكور محمول على ما كان قد اقترفه قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض مجاز على استعظامه اياه او نقول
انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد
لاصرار قومه على الكفر والشرك بالله ولعدم الاستطاعة على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع
عنه وزره وثقله ويقوي هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب
انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان
احديهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب لاستعظامه لصدوره عنه او نقول نسب اليه
ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك
وما تأخر عنه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول
فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كالنواح وايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان
ذلك انما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا
يقبله ذوق سليم الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب

علی مثله الناصح قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل علی الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت
والاستمرار في الزمان الآتي علی ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد
التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهي من اقوی اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان علی صدور الذنب الحادي عشر
لئن اشركت ليحبطن عملك والجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جامدا او المراد
الشرك الخفي وهو الالتفات الی الناس بل الی ما سوی الله فيكون من قبيل ترك الاولی والمراد بالخطاب غيره علی
سبيل التعريض ويؤيد انه قال ابن عباس نزل القرآن علی اياك اعني واسمعي يا جاره الثاني عشر فان كنت في شك مما انزلنا
اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم
يوصف عم بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الی اهل الكتاب علی ذلك التقدير والغاية في ذلك
الی اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء
السالفة وانت خبير بان ما بين الغايتين انما يترتبان علی الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع علی تقدير الشك
قال المص واعلم انا انما طولنا في مثل هذا البحث ان مسئلة نسيان الانبيا وسهوهم في صدور الكبائر منهم وتعمدهم الصغاير
لا قاطع فيه نفيا كانبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان ولا لانها محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة
عمدا ليست بالقوية او اثباتا اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين بما مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه وهو
الصدور عنهم لم يلزم منه محال لانه بلا شبهة وظهور المعجزة علی يده لا دليل فيه علی ذلك يعني عدم الصدور وعلی هذا يجب
ان ينسحب ذلك الی بقية الامكان ولا يجترئ علی الانبياء باطلاق اللسان **المقصد** السادس في حقيقة العصمة
اخرجناها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف علی الهلية وهي عندنا علی ما يقتضيه اصلنا من
اسناد الاشياء كلها الی الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكما بناء علی ما ذهبوا اليه من القول
بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل من الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الی الطاعة وتتاكد وتترسخ تلك الصفة فيهم بتتابع
الوحي اليهم بالاوامر الداعية الی ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض علی ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا
او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولی والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي
غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم العصمة تكون خاصية في نفس الشخص اي بدنه
يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق
المدح بذلك اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا
فالاجماع منعقد علی انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك
اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحی الي يدل علی
مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الی البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر
البشر **المقصد** السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللمانع وجهان الاول ما حكی الله عنهم من قوله اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفی ما فيه من وجوه المعصية وهي اربع اذ فيه غيبة

لمن

لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوا من
نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله تعالی مع ارادته اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم علی عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالی ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار علی الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي
الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حتی صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالی
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالی واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس لا يتناول غير الملائكة وما
قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الی خلقهم
لا انكار علی الله في خلقهم والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه والله تعالی عالم بجميع الاشياء ما ظهر
منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الی الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد
علموا ذلك بتعليم الله اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بعض الغير انهم ذلك في اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من
الجن لقوله تعالی كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء فتناوله الامر للغلبة اي لتغليب الكثير علی القليل في اطلاق
الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن علی ما قيل فلا يكون كونه من الجن منافيا لكونه
من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكر اي ذكر كونه من الجن في معرض
التعليل لاستكباره وعصيانه كما تنبا ورمن نظم الآية يأباه اي يأبی كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية
او يأبی كون الجن اسما لطائفة من الملائكة وللمثبت الآيات الدالة علی عصمتهم نحو قوله تعالی لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالی يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور في التسبيح
وقوله تعالی يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال لو ثبت تلك الآيات
اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتی يثبت بها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع
فيه اي في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم
اليقيني عن الحق شيئا **المقصد** الثامن في تفضيل الانبياء علی الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة
السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية وقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل
الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة
الاول قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنی بالسجود للافضل هو السابق الی الفهم
والعكس علی خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم
افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع علی انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له او
يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلی تقدير كونه لآدم جاز ان يكون غرضهم في السجود وكونه قائما مقام
السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا
جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع عن العاصي فلا يدل علی تفضيله عليهم في شيء من الاحتمالات
لانا نقول قوله ارايتك هذا الذي كرمت علي انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل علی ان الاسجاد تكرمة وتفضيل
ينفي سائر الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوی الامر بالسجود الثاني قوله تعالی وعلم آدم الاسماء كلها

الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم عَلِمَ الاسماء كلها وهم جاهلون بها والعالم افضل من الجا
لان الآية سيقت لذلك ولقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر عوايق من
العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه
العوايق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اى اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا
الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذى له عقل بلا شهوة وبين البهيمة التى لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من
الملكية وبطبيعته له حظ من البهيمية ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم
اضل وقوله تعالى ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضى بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته
خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة من
علايق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدإ الفطرة بخلاف السفليات اى
النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما تحصل لها على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى
الفعل والتام اكمل من غير التام الثانى الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهى
الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية
الكاينة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ
للشرور والاخلاق الذميمة بخلاف البشر الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلى الانوار القدسية فهى ابدا مستغرقة
في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة
الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض
ويزول بتصريفاتها والانوار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا
فالمدبرات امرا الى غير ذلك لذلك نقول ان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى
المزاجية حتى يعرض لها الكلال واللغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت في
الاعصر الاولى وبما سيكون من الازمنة الآتية وبالامور الغايبة عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل
الجزئية فعلية لانها مبادى للحوادث في عالم الكون والفساد وفطرية اى حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة برية عن
القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التى لا نسلمها ولا نقول بها على
ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى
خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان كلامه في معرض التواضع ونفى التعظيم والترفع والعدول عن الدرجات
فكانه قال لا اثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة والجواب
لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندى خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم
انى ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزاين الله بفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك يقدر
على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات وهى بلاد قوم لوط فقد دلت الآية على ان الملك اقدر

واقوى

واقوى فاين حديث الافضلية التى هى اكثر بالثواب الثانى قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من
منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع قصورهما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما
هذا الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل
ذلك وخيل ابليس لهما انه الكمال الحقيقى والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال ولا من هو
دونى وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه من كونه عبدا لله وادعوا الالوهية والملائكة فوقهم فيهما
فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصير سببا لادعائهم الالو[هية]
لهم فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التى نحن بصدده كما في شىء الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكانى او الامكانى لتنزهه تعالى بل قرب الشرف والرتبة وايضا جعل
اى جعل عدم استكبارهم من عبادته دليلا على هذا الوجه ومعناه انهم لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبر واخذ ذلك
دليل افضليتهم ادفع التساوى والمفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال والجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في
مقعد صدق عند مليك مقتدر وظنى ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية
عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال
بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلمو الانبياء قال تعالى علمه شديد
القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم والجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد
التعليم اليهم من باب المجاز العقلى السادس ان الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه
كالنبى بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل والجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد من آحاد
الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد والجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة متقدمون
في الوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به
اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جايزة عندنا خلافا لمن
منع جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحق والحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة قال الامام الرازى
في الاربعين المعتزلة منكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها
وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهى ان وجود الممكنات مستند الى
قدرته الشاملة بجميعها ولا يمتنع شىء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ
ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق
عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل بعض الامور معجزات لزكريا او لغيره
لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة

عليه ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا للدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله سبحانه وتعالى
ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك
القصص لم يكن بمعجزة لفقد شرطها كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر في جوابه
ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب
انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذكر الادعاء في الكرامة المرصد الثالث في المعاد
وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بانعدام الاجسام
دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابرهيم عم في احياء الطيور
وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن ان
ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية
وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون
اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده
ثانيا لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب
الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ذلك ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود وكونه حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود
المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما
لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود ماهية واحدة في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب
حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء
واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازم ان الوجودان المبدا والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا
وامتناعا كالاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في منع الامور المستندة الى ذواتها ولو جوز ان يكون الشيء
الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا اي ذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني
اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة الى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود امتناع
ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص
من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي في
التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكم بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان
ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث
عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعا لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى
صانع يوجدها بل هي وانها كافية في وجودها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاتها لما عرفت
من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله
المثل الاعلى لانه اي ذلك المعدوم اتصف بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع
واشار بالاقتباس بقوله وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها صعوبة

اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا تفاوت هناك تفاوتا بالاهونية والخصم يدعي
الضرورة تارة ويلجأ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من
طرفين متغايرين فيكون في الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو
المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول
بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا تخلل للعدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في
زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هنا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني
الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه
على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد
معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدا فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما وجد في
وقته فهو مبتدا فيكون هو مبتدا من حيث انه معاد وهذا خلف والجواب ان اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة
عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب
الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات
المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا ولهذا يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع
قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فاما ومع التغاير الذي يحكم به في هذه الصورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له فان كان الامر على ما زعمت
فلا يلزمني الجواب لان غيري من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع بان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة
وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدا حتى يلزم كونه مبتدا ومعادا
معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدا اذا لم
يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدا الثاني لو امكن الاعادة فرضنا اعادته
بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستانف
ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان والجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستانف
المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدا عن مبتدا مع التماثل
في الحقيقة وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدا والآخر معادا واي
اختصاص بهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدا والمعاد بل هو جائز في المبتدأين ايضا فلو صح لزمه امتناع وجود المبتدا
بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستانف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى
ممنوع اولا لتعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتدا اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد
الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال العدم مح لان النفي الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة

ذكره لكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك
الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره والجواب على اصل المعتزلة
وهو كون المعدوم شيئا حال العدم اي امرا ثابتا متقررا ظاهر ولان بطلان التالي ممنوع ح وما ذكرتم في بيانه مردود
والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته التميز في الخارج فان صحة العود
صفة اعتبارية في امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما
يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وهو قبله اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود
امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا
التميز قلنا فبطلانه ممنوع ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات المقصد الثاني في
حشر الاجساد واجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكره الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء
على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة
بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرضت انها عدمت جاز اعادتها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه
وتعالى عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات
وقدرته بجميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا
وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل
التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى
النفوس الناطقة فقد كابر ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول
لو اكل انسان انسانا بحيث صار الماكول اي بعضه جزءا منه اي من الآكل فلو اعاد الله تعالى ذينك الانسانين بعينهما فتلك
الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما اي في كل واحد وهو مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن
واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع
الابدان باعيانها كما زعمتم والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء
على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان الماكول في الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق من
واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في الماكول الثاني لو حشر
فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام
وهو منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الالهية والعناية الازلية
واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعدم
يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا ليرتفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ بعده فهو لا يصلح
غرضا اذ لا يصح له كان يمرض عبده ليدفع عنه فيلتذ به اي بعوده الى عدم المرض والجواب نختار انه لغرض وحكاية
العبث والقبح العقلي قد مر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان
الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته ان دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو

بالخارج

لغة

اي دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا آخر يحصل معه اي مع دفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران
وجودا او عدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية
كذلك اي دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة
من الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اي في اللذات
الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم تذنيب هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم
يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين
وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء
خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق بالرفع عطفا على
زوال يجري مجرى التفسير وقوله كذلك ضمير لهما اي زوال التاليف والتفريق خروج الشيء من صفاته المطلوبة منه فيكون
هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا اتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد
لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني
فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين الثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابو زيد
الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو
النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد
فناء البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع
عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق
بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمص قد رد قولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين
بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني
الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها
وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها وذلك
انها بسيطة كما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل ولو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال
كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة اي قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه مح لان حصول الامرين
المتنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه
متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع
الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس
الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفنائها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها
معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتم ولم يلزم من ذلك اثبات تركيبها قلنا لان المتصف
بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه

واذا لم يقبل النفوس الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا تاما قبل المفارقة لانها لما كانت
مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام
الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمالات كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاقت
الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفيت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول اضدادها
بنقصانها تناهى شعور الابق فيه التباس واما العاملة فاما ان يكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة
الرذايل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تالمت بها تالما عظيما
واشتاقت الى مشتهياتها لا آلة الغذا بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات
باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وحين زالت
جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها له اي للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج فينقطع عقوبتها
بها كالمؤمن الفاسق على راينا وان لم تكن تلك الهيئات للنفس بل كانت كاملة برية عن الهيئات الردية التذت بها لا
بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة بادراك كمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفس الساذجة التي غلبت عليها
سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات واشتياقها اليها كغير المكلفين
عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة
التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية
وتتصلت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من
بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فح تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال
نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد
للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسايط
ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم
هذا في المتنازلة واما المتصاعدة من مراتبها الى ما هو الكمل منها فقد يتخلص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها
كما مر وقد يتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم
النفوس وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا
ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام
في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار
عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى
اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين
ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا
النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان

الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما ان يكون عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فههنا
مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمر بعد ما خرب وهو انه يعيد كما كان
حيا عاقلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير اتخربه بتفريق الاجزاء
او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمر بعد تخريبه المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن
ام لا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد
الصيمري وضرار بن عمرو وابو هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما
الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل والثاني قوله تع
في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد
فيهما شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما الآن لانه ظاهر واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل
العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم
آخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يحلها شيء من الكاينات الفاسدات
وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت ح بابدان
موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط
وشكله كرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه ممتنع وانت خبير بان هذا
دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط والجواب لا نم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا
على ما فيه ولا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادة نفوسها في ابدان اخر ولا نم ان وجود عالم آخر
يح وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تع في وصف الجنة اكلها اي ماكولها دائم مع قوله كل شيء
اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل
بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار والجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام
الاكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك لا ينافي دوام الكل على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل
شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار تعدمان آنا
بتفريق الاجزاء دون اعدامهما ثم تعادان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن
الثاني قوله تع في وصف الجنة ايضا عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام والجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء
ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها
كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله المقصد الخامس في فروع للمعتزلة
على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لانه امور اخر اوجبوها
عليه تع اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا للنفع وهو بالثواب عليها بيانه انها اي تلك
التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر

او الى العبدا ما في الدنيا وانه اى الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوى فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها
واما في الآخرة وذلك لما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه و هو المط والجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما
العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا
ان يعفو الله لوجهين الاول انه تع اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفى
لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه مح والجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذى كلامنا فيه اذ لا شبهة
في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا مح لانا نقول استحالته ممنوعة
كيف وهما من الممكنات التى يشملها قدرته الثانى انه اذا علم المذنب اى المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل
يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف
لمقصود الدعوة وترك المنهيات والجواب منع تضمنه اى تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ
شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض
احتمالا مرجوحا لا ينافى ذلك يعنى ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذى يقتضى ظن الوفاء به فى حق
فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العاقل عن استمراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره
عن اقترانه واما توهم العفو الناشى من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار

انزاقه في

فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثانى قالت المعتزلة والخوارج
صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد فى النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى هو ان
الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع
ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اى بين استحقاقيهما مح لمحال الجمع
بينهما مح فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع
الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد احبنا
عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول وذلك
ممنوع لجواز ان لا يخلق الله فى المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثانى فرح على ان قيد الخلوص
ما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالهما عن منافع الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف
ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من كيفيات الثواب والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبنى على المحابطة فيجوز ان
يتساقط الاستحقاقات معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذى احلنا دار المقامة
من فضله وما يقال من انه يلزم فى التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر او نقول يترجح جانب
الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف
الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستدلوا بعد اقامة ذلك الدليل العقلى من النقل بوجهين الاول بآيات
تشعر بالخلود كقوله تع من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها

قالوا والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو
حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق نفى الآية والجواب لا نم ان من له حسنات من الايمان والطاعات تحيط به
خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته فى بعض جوانبه لا محيطة به ولا نم ان من
ارتكب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون
ذلك القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو
المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة فى الدوام معارض بما يقال فى الاستعمال حبس مخلد ووقف مخلد
وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ح ان يجعل حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا عن
لزوم المجاز والاشتراك والآية المذكورة ح حملناها على الدوام الذى هو احد قسمى المكث الطويل بقرينة الحال فلا يلزم مجاز
لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثانى من الوجهين قوله تع وان الفجار لفى جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا منها لكانوا غائبين عنها والجواب عن هذه الآية وحدها ان
لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل فى فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله واولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها
يقتضى كون الفجار فى الجحيم فى الحال ومعلوم ان الامر ليس كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن
استحقاقها لكن الله تع يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة
فى الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزى
الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من
الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا فى العقوبة فلا يكون تلك الآيات
عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تع
انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القى فيها فوج
سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ اعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن
سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة
الدالة على وعيد الفساق **المقصد السادس** فى تقرير مذهب اصحابنا فى الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه
مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعده به من غير وجوب لان الخلف فى الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم
الوجوب فلما مر مرارا و قالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما شاء وله العفو عنه لانه
فضل ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء البحث الثانى اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون فى النار
ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا
وانكر اى تخليدهم فى النار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوى الجسمانية كما تقدم متناهية فى العمل
والمدة فلا بد من فنائها فاذا فنيت قوى الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق حساس فلا يتصور عذابه ومن
الشبهة بعينها جارية فى انقطاع نعيم اهل الجنة والجواب منع تناهيها وقد عرفت فساد ما يتمسك به فى اثبات التناهى الثانى من
تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل والجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج

في الجوية ونحن لا نقول به بل نقول ان الحيوة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق فيه قوة لا تخرب معها بنيته بالنار كونه
متناهية بناء على ما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوان ماواه النار الثالث منها النار تجب افناؤها
الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي الحال بالاخرة الى عدمها لكونها متناهية وح يتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك
الرطوبة فلا يبقى الحيوة ولا يدوم العقاب للجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته
وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت اجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا
الذي ذكرناه من دوام العقاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل
الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع منه تقصير
من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك يعني قولهما وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ
نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر
بعد بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته
ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري البحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر
لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اي رؤيته
الخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها

المقصد السابع في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي
ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره
ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لان الغاء الطاعات بالكلية مناف للعمومات الدالة على ثواب
الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب
على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة
الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة
محبطة ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت
طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات
احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات برمتها من غير
ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط
من السابق بقدره وذهب ابنه الى انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا الحمل
قوله قال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة مقدار المعاصي الطارية من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي من
تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات
السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية اولى من العكس لانه ابطال احد المتنافيين بالآخر بل العكس ههنا اولى لما مر من
ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل توازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح
احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط المرجوح على هذا الوجه

لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل
الفرع المبتني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق المقارنة او غيرها ثم نقول لهم اي للمعتزلة كل واحد من الاستحقاقين المتنافيين
لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال
وجودهما معا او لا بل ينعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه ويغلبه وانه باطل لانه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حين صار
مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العلتين يؤثر في الاستحقاق الناشي من الآخر
من بقي من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما في عناصر المزاج ايضا تذنيب قد اتفق
المعتزلة اي الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات والا
تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما
فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه ممتنع عند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على سبيل التعاقب
والاجماع لما عرفت وعندي انه لا شك ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز
العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العلتين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر
انما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احديهما ولا يتصور في حق احد
الخلودين مع التساوي في الموجب واما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط
جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي
الطاعات والمعاصي ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا
لو قدر التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا
يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اي ومن استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف
كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا ينعم له نعمة من جهة وفرحة من
جهة اخرى ويروم له المه ولذته كذلك لا يخلص له احدهما في حيوته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

المقصد الثامن في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق
المؤمن فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر
مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا نعلم الآن
بمن يعذب البعض بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوز لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول
ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يقولون يعني المعتزلة به اي بذلك الاستحقاق
في صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو معفو عنها كما ذهبنا
اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فانه على ما
الشرك واصل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك
مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه
وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه الى غير ذلك من الآيات الكثيرة **المقصد التاسع في** الشفاعة

محمد عليه السلام اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين بدلالة
القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له
في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين
هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم
عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون
عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعدما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب
عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة
فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة
فمذكورة في التفسير الكبير **المقصد العاشر** في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب
عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي
معصية مع العزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون
معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل
اي خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرنا اولا وذلك لان النادم
على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريد في الحال والاستقبال
فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل ومعناه ان يكون على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية
من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب عنه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة
اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان
العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ولا يخفى ان مثل هذا القيد ان العزم على الترك ليس
مطلقا حتى يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وتبعيتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب
ايضا ويؤيده ما قرره قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا
على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته
باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو يبطل بما اذا تاب عن الزنى وغيره وهو في مرض
مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بالعجز عن الفعل في المستقبل بمنع عبارته وايضا فقول المص لم يكن ذلك
توبة منه يدل على انه مختار الكل والاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر البحث الثاني في
احكامها الاول الزاني اذا زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه قال ابو هاشم
ونحن لا لانه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل منه وقال به الآخرون بناء على انه يكفي لتلك
الحقيقة تقدير القدرة والمآخذ في هذين القولين واضح لما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا تقبل توبة المجبوب فمن تاب

عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون
كالايمان عند اليأس وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المص في توبة المريض المخيف
مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلثة اولها
رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي
تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة
فيها اما في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج منها برد المال والاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان
بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا
فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان
لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال الى
حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت
آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان
النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل
بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال
الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوة وباقي العبادات قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة
خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من
الكفر والجحود من الاسلام ولا يأمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة انهم اي التوبة
الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة كأن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم
اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم
على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها
في العلة المقتضية للندم ولدام ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا
يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون
الآتي به صحيحا بنفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل
مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة
اتفقوا هولاء في صحة التوبتين لكن لا لانهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى
بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب
بل على انه يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة
طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه
غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله انه

يغفر الذنوب جميعا المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق
كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من
الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب يوم القيمة عليه
اي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه
نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا فان الآية وردت في حق الموتى فهو هو وبما ذكرنا من الآية
ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة
لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطايفة من الكرامية من تجويز
ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض
المتكلمين من ان الآلام يجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار
للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين و
احييتنا اثنتين وما هو الا المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الا الاماتة قبل قرار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد مسألة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشايع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين
انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر
الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين
الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة
لهم الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل
حق واما من حمل الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا
والاحياء عند الخروج لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة
في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه
اي على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عم مر
بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة
ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة
اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة
ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذ من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها
للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما ينقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على
انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق

بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة
الاولى للجنس لا للوحدة وان كان الصيغة صيغة الوحدة نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت لان الجنس
يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه معارضة ما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة
قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يجب مخالفة المعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها
عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب
اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته
السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه
المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير
الاصحاب في التفصي عن هذا فقال والد القاضي وابنه انه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم الشاهد
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عم جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال
بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصور
الاخر فيجب بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ معناهما واحد واصحابنا ذهبوا في التمسك بها ما بني على اشتراط البنية في الحيوة
وهو ممنوع عندنا كما مر ولا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق
العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط
والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة والعمدة
في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل
ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ
الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو
قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب
فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله واما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك بل قد ثبت
بها قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء
وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عم
لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة
اي ممتلئة جدا بذكر الذي ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه واعلم ان
الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلايق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه
نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي
المنكرون منا ان ثبت بالمعنى المذكور ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف اي حده كما ورد به الحديث
الصحيح وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين
ولا عذاب عليهم يوم القيمة وح وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها لجواب الغادر المختار يمكن

العبور عليه ويسهل على المؤمنين بحيث لا يلحقهم نصب ولا تعب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم
من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على
واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر
قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على
آلة الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف
الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا قالوا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا
فائدة فيه فيكون قبيحا يتنزه عنه الرب تعالى الجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن الاعمال ان الكتب
الاعمال وصحيفتها هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا والله اعلم المرصد
الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا
شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام الثابتة من الايمان هل يزيد وينقص ولا ومن انه هل
ثبت بين المؤمن والكافر واسطة او لا وفيه مقاصد المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق
مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عم وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدقه ويعترف به واما في الشرع وهو متعلق
بما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الايمة كالقاضي
والاستاذ وافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن
صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة
وقال طايفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر المحدثون
كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب
الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة
على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما فعل اللسان اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي غير فعل
اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده
او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات
الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه
اي مما يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان
لامتناع الايمان عنهم ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع

انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع متغيرا عن وضع
اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظايره بل
كان هو بذلك اولى الثاني انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات
فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن
بضد العمل الصالح نحو وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اي ومما
يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان
مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فايدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان
ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل
لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا ابيتم النقل عن
المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون
من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به
على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق ما يعني من اللفظة او من اللفظة لدلالتها على معناها واياما كان
يجب ان يعلم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ويعين اي يؤيد
ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله تعالى
قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي
دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لا يتعرضون
عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب معارضته بالاجماع على
ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضته بقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله
بان يقال النزاع في انه اي التصديق يسمى ايمانا في اللغة لدلالته على التصديق القلبي او في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان
ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف
الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فنيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله اي النزاع في الايمان
الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه مانع
من خرس ونحوه كخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم
ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى
وذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند
الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا استثنا المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين

فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة بل
بمعنى فما وجدنا فيها اى في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد اهل البيت
فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد
استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه
لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصلح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات
مؤنث وهو اى جعله اشارة الى الاخلاص اولى من التقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال
من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكر اذ فيها في كونه اشارة الى الاخلاص من تقرير اللغة على اصلها وفي كونه اشارة
الى المذكور مطلقا اخراجها عنه هذا كلامه واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي انما تصح وتثبت
بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الآية انما دلت لا على ان كل دين مغاير له غير مقبول في الاتحاد بين
الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا يخفى لان كون الايمان دينا
اى عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المط
في اثباته ولعله قصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة اول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قصة الاستثناء
فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق
بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت
المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اى
لا نضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها اليه وما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم
ح تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم
الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة
لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب
معنى القرآن لا نظمه مع قوله تع حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان هذين
القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله يوم لا يخزي الله
النبي والذين امنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا قاطع
طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم فح
جاز ايضا ان يكون المؤمن يخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان حاله الخروج عنها الرابع نحو قوله عم لا يزني
الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها تنافي
الايمان ولا تجامعه ويجوز الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اى الاحاديث الدالة على
اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة بالاحاديث الدالة على انه اى مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه يدخل
الجنة حتى قال النبي عم لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين
السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم ومن تلك الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا

حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال
او في الماضي لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتق بل لان الشارع
يعطي الكلي حكم المحقق والاولى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال
المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الكلي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي عم وسجد
للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدل
على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة
الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره
فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكفر في الظاهر والثالث قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه
يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان
عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل
الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية بجميع
ما علم مجيئه في الدين بل ربما قيد بظاهر او هو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك ولعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا
بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق
مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان
الامام الرازي قد قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي
لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع
الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في
الكتاب احتج الآخرون القايلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقايلون بانه يتركب من التصديق والاقرار
والعمل جميعا بقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان
المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير
مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والنص لم يورد دليل القايلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق
مع الاقرار المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طايفة ونفاه اخرى قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين
هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت
لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو احتماله ولو باعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه
لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال
اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اى بحسب الذات
وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم
الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان
يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك اى الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابراهيم عم

ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقديره والظان الظن الغالب الذي لا يخطر
معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا يكون التصديق
الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق انه يقال التصديق التفصيلي
في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق
الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان
التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان ولكن النصوص كنحو قوله تع واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة
على قبوله لهما اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول

المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان
قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا النبي الصادر
عنه باختيار علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى
واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال الاطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا
كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه ع م كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد
ومعنى الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة قال الكفر الجهل
بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا وقالت
الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة احدها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما
لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمة دالة على ذلك وكسب الرسول صلى الله عليه وسلم
والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان على معنى
انه لا يحكم على صاحبها بالكفر كساير ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لا يهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها
اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكباير كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر واول من احدث القول بهذا الاخراج
واصل بن عطا وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اي وقسم لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغاير ولا يوصف صاحبها بالكفر
ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيده اي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قولي الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه

تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد ع م اولا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة
وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس او اما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة
اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم المنكر لنبوته عليه م اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد
بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما والاول وهو
المعترف بنبوته ع م اما مخطئ في اصل من المسايل الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا يكون مخطئا في
عقايده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه
فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي ع م حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج
فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي عليه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده

في ذات الله وصفاته وافعاله فكان مصدقا حقيقة ممن كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها فان ذلك
ليس بشرط في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بهذه الامور بادلتها مفصلة او اجمالية وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا
حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي
لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد الرابع** في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد علمت
بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذاهب المخالفين والجواب عن شبههم فذهب الخوارج الى انه كافر
والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل
كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل
هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد
بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الآية وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود
فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله وهل نجازي الا الكفور فانه
يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون
كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان
الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك لقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وجب حمل الآية على
جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور
وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تع بعد ايجاب الحج ومن كفر اي ومن
لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تع حكاية عن
موسى وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر
ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب
الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تع وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين
المكذب وبين من يلزمه التكذيب الخامس قوله فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على
ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا
لعل ذلك نار خاص يعني ان الضمير في يصليها عايد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة
لا يصليها الا الكافر السادس قوله تع في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون ونقول الفاسق
ممن خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت
موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه السابع قوله تع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نم ان كل فاسق كذلك اي
مسود الوجه يوم القيمة فان الآية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن
انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب المشامة وقال تع والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشامة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشامة

فهو كافر قلنا هو اى ما ذكرتم من هذه الآية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس
كليا كما هو مع انه ايضا ينتقض استدلالهم بهذه الآية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشأمة
مع عدم تكفيرهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر
الخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية لان الكافر ابتداء اكثر كل اى فاسق
لغة فان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارى على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكافر العاشر قوله
انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق ايس من روح الله اى ثوابه قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل بسبب
ايمانه الحادي عشر قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين تقريره ان الفاسق
يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام
وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عموم الخزي الكامل فيلزم انحصار
افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله
انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين
من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه
بايديهم بل يعلق عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان التخصيص ظاهر اى ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان
قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به
فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله الا لعنة الله على
الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء بعض
اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسي وقال يونس انى كنت من الظالمين
وحل ان تعالى ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار
الآية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل
على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب [illegible]
وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله حكاية عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان
كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية متروكة الظاهر والا لزم كون
كل مجرم مكذبا بيوم الدين فهو باطل قطعا السادس عشر قوله وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ يعلم ان الانسان
اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث
السابع عشر قوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا انها
لا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن عشر ولايته وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما فولاية الله الايمان
وعداوته كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون
بين ولايته وعداوته واسطة احتج من زعم انه اى مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلث
اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم الخلف

يرجع بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان من الخصال التي اذا صادفت صاحبها ملكة لشخص كانت علامة للنفاق
وانما يدون كونها ملكة فلا الا يرى ان اصحاب يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم
اكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها
الثاني عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء ان في هذه الحجرة حية لم يدخل فيه فاذا زعم ولكنه دخل فيه علم انه قائله لا
عن اعتقاده فكذا الحال في من ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير
محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة
عن الاعمال ولا كافرا بالاجماع لانهم اى الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف
المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا
فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه
ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة وكانت البينونة
واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد
ورجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق
واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ المتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا والاختلاف فيه
ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على ان اى المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على
الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل
يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات
الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين
الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء
الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين
تحاشوا التكفير والاصحاب في امور ربما تنكر تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخر لا نستطيع عليها وقد كفر المجسمة
مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا [illegible] على ما هو المختار عندنا وهو
ان لا نكفر احدا من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة
ونحوها لكونه مرئيا اولا لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان
صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقفت
عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عم
ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عم عرف منهم ذلك اى كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بالعلم
والقدرة مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا
ما ذكرتم مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه ما كانوا عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في دار الآخرة
وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم بداهة

بالفروع واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بهما
اى بالنبوة وليلا للعلم بها ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى تتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه السلام
ادلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب
قد اسود وجميع حبات الاحبة واحترق مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم
بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا
واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها جلية واضحة فلا عذر في الجهل
عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثر ما ورد في الكتاب والسنة مما يحتمل
المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة
الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة ولنفصل عنها على سبيل التفصيل
وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة في امور الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية
التى هى العلم والقدرة والحيوة ونظائرها فمنكر [illegible] اى منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه
كفر لكن ليس احد من اهل القبلة جاهلا به كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق السموات والارض
والجهل من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات
قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا
فيها الثانى من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كونه اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما
على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات للشريك كقول
مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع
والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل من اللطف ما امكن لوجوبه عليه
واما نفس الايمان فليس من فعله بل فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا لقولهم ان
الله لا يقدر على فعل الشيطان بل لكفر والعجز وهو قولهم بتناهى مقدوراته وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه
في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضروريات الدين
ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر
قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق
اى المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قولهم
من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد شاء
الله شيئا ولا يكون وقد لا يشا ويكون قلنا منع الاجماع وعلى تقدير ثبوته منع كون مخالفته كفرا كما عرفت الخامس قولهم
شيئ اى ثابت متقرر في الازل انه فرع مذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابى هاشم لان ذاته عندهم وجوده
يعنى ان نافى الاحوال يلزمه القول بان ذات الشىء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل
كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى

القديمة المستغنية الى الفاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول
كما مر في قريب السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه قال بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء
حقيقة في الالتقاء والوصول الممتنعين بالمماسة النفى وذلك محال في حقه تعالى فتعين انه في الآية مجاز فلعل المراد بلقاء ثواب الله
لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثانى من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب
بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذا
جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدث لها اذ الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى
الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم تحتج في حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب
اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم
لنا في اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثانى من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى
لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه
فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده
وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها حسن صدوره
عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفائه عادة كسائر
العاديات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بتعدد القدماء متعددة وقد
كفر النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واستيفاؤه في مباحث الصفات
الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود مقابل
بعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله تعالى على
مذهبكم تقدأنت وما تتكلم به حروف واصوات اخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مخلص لكم الا ان
تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية لكلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث
من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة لوجوه الاول ان تجسيمه جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا
يضر الثانى انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق
العالم القادر ما لا يجوز عليه مما ورد به الشرع على تأويل ولم يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله
حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء
المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتم ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله
ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح
في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى
عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اى لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا
انه من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم
تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم

بانكارهما او نقول وكذلك الثناء عليهم وكذا الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم
للرسول الثالث ان الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا
قلنا هؤلاء من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفر الثالث قوله
من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اى بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس
كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا
بالاجماع اعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس
او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية والم
الانسان بقوله وسنزيد لهذا الذي ذكرناه في المرصد الخامس تحقيقا اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل
هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا
للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها
في الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للغاية المذكورة في صدر الكتاب
وفيه مقاصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا فقال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور
الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة
اذا عزلوا الامام عن فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة
الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية
كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الآمر بالمعروف ايضا واذا عرفت
هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله
نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة
بل عقلا وسمعا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه وتعالى الا ان الامامية
اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا الله وصفاته
على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل
فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب
عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر
لما تبين من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في
الصدر الاول بعد وفات النبي عم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين
وفاته عم الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه
وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم
في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام بيان لذلك اى لم يزل الناس

على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند
كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا
لتوفر الدواعي اليه قلنا استغنى عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال
التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمان النبي عم الثاني من الوجهين ان فيه اى في نصب الامام دفع ضرر
مظنون وانه اى دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيان الاول اى بيان ان في نصب الامام دفع ذلك
الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود
والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك
المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء
وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له
التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا
بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة
لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فيحكمه الايجاب السمعي فان
قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي بقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه اى ان فيه اضرارا
من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف
عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب
عصمته كما سياتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة
اذ يحتاج في عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه اى ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم
عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توفر الناس
على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم
فيما يستقلون به ويدل عليه اى على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم
السلطان الثاني ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور
الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان
اقام الناس فاقدها لم ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره وان لم يقيموه اى وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب
نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة
لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة
والاسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس
تشوقهم ان تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان
اكثر مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني لا نسلم ان الانتفاع
بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل يكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم وبنصبه من يرجعون اليه وعن الثالث
ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب ثمة عليهم على ذلك التقدير انما الواجب

اذا وجد الجامع بشرايطها فلا يجوز في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام على الامة عقلا ان اصل دفع المضرة واجب
بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي
الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثلا ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم
فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحايط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحايط ساقط
فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل هو باستعداد الامر
الشرعي احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف
واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه
يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا
توجبونه على الله كان في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور
منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى
في زماننا هذا تاركا للواجب وهو حجة للخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي
كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك نعم ان اختار الامة
نصب امير او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في
الشرع وانت خبير بان من الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع
اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن وبذلك
يندفع الفتنة والتخالف واما الفارقون اي المفصلون منهم فقالوا انه هو اي نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذربما
تفلوا لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعاير
الاسلام وقالوا انه هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب قولا تدل على ان القايل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر
عبارة الابكار والنهاية **المقصد الثاني** في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في
الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل
واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن
يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور
الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي ان النبي عم
وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا انا النبي لا كذب وانا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة
الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم توجد
كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون
تكليفا بما لا يطاق او لا يجب لاعلى هذا ولا ذاك فيلزم ان يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها
فلا يكون من الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض

نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل
ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظايف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون
من طاعتهم فهذه الصفات الثماني والخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول
بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود وبانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامام
ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون
قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش ثم ان الصحابة
عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة
بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من
اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك فيمن امره
الامام اي جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة
على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة
الثالثة ان يكون عالما بجميع مسايل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور
المعجز على يديه اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة اي اشتراطها في الامامة
انا ندل عن قريب على خلافة ابي بكر رضي الله عنه وكونه اماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه
هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان
ابا بكر رضي لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام
انما هي للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهبت اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين
اذ يجوز في خطائه فيما علم واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا
لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل والجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون
الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الامامة والجواب لا نم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب كبيرة معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها
لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا
ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا
لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سياتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول ان الامامة
نيابة الله والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله
ورسوله قلنا ذلك اي اختيار اهل البيعة للامام دليل لنيابة الله تعالى ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها اي بتلك النيابة
كعلامات ساير الاحكام وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها
كالآية والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم

بعد انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم قلنا لما كان
فعلهم وبيعتهم امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع يسقط هذا الكلام اذ يصير بيعتهم حجة على
المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض ما ذكر بنحو الشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشرع قوليهما دليلا
على حكم الله الذي يجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما في المشهود وعليه بيد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في الترك
عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا للاستيفاء
الثالث ان القضاء وكذا الحسبة امر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين
كافة قلنا لا نم عدم انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام
لامكان الرجوع اليه وهذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا
للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما بايع اقوام على الامامة
في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة ويعود
نفعه ضرا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب
دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث
يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط بصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا يثبت
الامامة ببيعتهم وقد مر جوابهما اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم
الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر
الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل
والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في
الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي
بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع
الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد
والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد
او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة
العادلة له توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة
وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تفحص عن المتقدم
فامضي ولو اصر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب
ابطال الجميع واستيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز العقد لامامين في صقع اي في جانب متضايق الاقطار اذ يؤدي
الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما في متسعها اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره
فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال
المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين

وجب ثالث للجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف وادعى الحق
وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام مطاوعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف
الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي
اتفقت الامة على انه لا مقتضي لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويامر
بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان
الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب
سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول
الله عم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد
لما سيأتي واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي
والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك
ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها
شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية
وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال
لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى
قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي
خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روي من قوله عليه السلام الائمة من قريش ولو
كان على امامة علي نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم اي عند
الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فاني يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات
امامة علي يدور على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما كما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا وكما سنذكر
وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة
وامامة ابي بكر انما يستند اليها اتفاقا والجواب ما مر من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ثالثها علي افضل
الخلايق بعد رسول الله عم ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا رابعها نفي اهلية الامامة
عن ابي بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقال تعالى
والكافرون هم الظالمون بحصر الظلم الكامل في الكافر وايضا منع ابو بكر فاطمة ارثها فدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي عم
مات عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة
لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية
لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عم فاطمة بضعة مني وانه عم معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة في
دعواها الارث لان الكذب من الرجس ينافي العصمة وكذلك الخطاء فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا
لها بدلالة كتب السير والتواريخ ولا نم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من

ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فهى آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الآية فى منع الارث
قلنا المعارضتها بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وان قيل لكم لا بد من بيان حجية ذلك للحديث
الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لان ابا بكر حاكم
بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده فى سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المنع لانتفاء الاحتمالات التى يمكن
تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة فى باب الارث قولهم فاطمة معصومة
قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبى عم حين سألته عائشة رضى
اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجميع
وازواج محمد واقربائه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم بضعة منى مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا
عصمة النبى عم فقد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض فى جميع الاحكام بالجملة فلعل المراد بها كبضعة منى فيما يرجع الى
الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها اى اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه على والحسن والحسين وام كلثوم
والصحيح ام ايمن وهى امرأة اعتقها رسول الله صلعم وكانت حاضنة اولاده ثم تزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد
ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل
العلم وايضا هما كانا صغيرين فى ذلك الوقت واما على وام كلثوم فللقصور عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل
وامرأتان ولعله اى ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا قد ذهب الى شهادة احد
الزوجين على الآخر غير مقبولة الثانى من الوجوه الدالة على نفى اهليته للامامة انه لم يوله النبى عم شيئا من الاعمال المتعلقة
باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة مع كثرة فى حال حيوته وحين بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها
فى موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عنى الا رجل منى ولم ير اهلا للتبليغ ذلك فاذ يكون اهلا للامامة
العظمى والرياسة العامة الشاملة للكل امة قلنا لا نم انه لم يوله شيئا بل امره على الحج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة
فى رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس فى مرضه الذى توفى فيه وانما اتبعه عليا فى تلك السنة بعد خروجه من
المدينة لان عادة العرب فى اخذ العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بنى عمه ولم يعزله عما ولاه من
امر الحج قولهم عزله عن الصلوة كذب وما نقل فيه مختلف والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روى
عن ابن عباس انه قال لم يصل النبى خلف احد من امته الا خلف ابى بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف فى
سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبى عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه
فكان يصلى بالناس وربما خرج النبى بعد ما دخل ابو بكر فى الصلوة فيصلى خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى
خلف عبد الرحمن ركعة واحدة فى سفر وروى البخارى باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلى بهم فى مرض
موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف فى الصلوة فكشف النبى عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة
مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبى خارج الى الصلوة فاشار الينا ان
اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفى فى يومه وفى رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخارى باسناده
لما عروة عن ابيه عن عائشة انه عم امر ابا بكر ان يصلى بالناس فى مرضه فكان يصلى بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه

انه قال عم

بعضهم ص

تختلف نخ

خفة فخرج الى المحراب وكان ابو بكر يصلى بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابى بكر اى بتكبيره فهو انما كان فى وقت آخر
الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة
المازنى بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال الجدة سألتها عن ميراثها لا اجد لك
فى كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعى حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله عم جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون
الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيدة حاضرة عنده بحيث
لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل وانه اى ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة فى الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق
فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق فى الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد
او رآه فى المرة الثالثة من السرقة وهو رأى الاكثر من العلماء وتوقفه فى مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة فى ذلك لانه غير
بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عمر مع انه حميمه وناصره ولاه العهد
اى عهد الامامة من قبله قد ذمه حيث شنع اليه عبد الرحمن ابن ابى بكر فى خطيئة الشاعر فقال فى بيعته شىء وهو خبر من
ابيه وانكر عمر عليه اى على ابى بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا فى امرأته لجمالها
ولانه تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال
عمر مخاطبا لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به وقال فى ذمه ايضا ان بيعة ابى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب البادرة فان عمر مع كمال عقله وفور حزمه حتى قيل فى حقه
هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كانت امامته بعهد ابى بكر اليه والقدح فى ابى بكر قدح فى امامته فكيف
يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اى عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان
خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله صلعم وخاطب خالدا بانه مات صاحبكم
فعلم خالد قصد انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها
الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله فى بيعة ابى بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق
منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على انى اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال
من الوجوه التى تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المسلم للاجماع على اهليته للامامة
وخامسها اى خامس الامور التى عليها مدار كلامهم فى اثبات امامة على ادعاء النص على امامة على اجمالا وتفصيلا اما اجمالا
فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلى وان لم يبلغنا بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضى باستخلافه على
الامة عند غيبته عنهم فى حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك
اهل البلد فوضى اى متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع بعدها
بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا ستر بها حتى قال انما انا لكم مثل
الوالد لولده وعلمهم فى امر خسيس كقضاء الحاجة دقايق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا وكن
البين انه لا نص فى حق ابى بكر والعباس فتعين ان يكون فى حق على الجواب انه لما علم النبى علمهم ان الصحابة يقومون بذلك

التعيين ولا يخلون به لم يفصل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين
الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما
يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله الائمة من قريش
مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون
خبر الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين ما شهد له بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم
الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل لا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر
الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوا منه كان ذلك الزاعم مباهتا
منكرا للضروري فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى واولو
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اي من
الامور التي يعمها الاية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة
التقسيم اذ يجوز ان يقال من الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات
فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط ونحن نقول انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى
من كل الوجوه الا كذا فالاية باقية على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمراة واما المحب والناصر
تعليلا للاشتراك في لفظ الولي وايضا لم يجيء له في اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد في الاية لعموم النصرة والمحبة في حق كل
المؤمنين قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصره بكلمة انما
في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان
المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت
الاية والاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فتكون الاية نصا في امامته والجواب ان المراد هو
والاول نظم الاية على امامته وكونه الاولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما ذكر رفيه صيغ الجمع فكيف
يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الاية
على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء
بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما
على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم لما جمع القوم بعد رجوعه من حجة
الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة ومدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى
يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال
ان المراد بالمولى ههنا الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتِق والمعتَق وابن العم والجار والحليف
والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مرادة ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عم لم يكن

معتقا

معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر يمتنع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين
الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في
هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي والجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة
كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي
وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي عم فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته لا تنافي صحة
الحديث الا ان يروى هكذا اخذ بيد علي او احتضنه وقال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته لم يرووا مقدمة الحديث
وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث
وهو قوله وال من والاه الى آخره ولان مفعلا بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى ومأواكم النار هي مولاكم اي
مقركم واليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على
طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون
مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين والرجال دون مولى الرجلين والرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل
على ان المراد الاولى بالتصرف كما قال تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به
والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون
الاولوية في التدبير والتصرف بل في امرنا ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى اي في نصرته او محبته او التصرف
فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى به اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه ثم لا يدل الحديث
على امامته الثاني من وجوه السنة قوله عم لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عم
اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته
لو عاش هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام
مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا
لتنقيصه والتنفير عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم الشركة له في النبوة
والنبوة منتفية ههنا بدليل الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة
الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفات موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا
انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عم عملا بالدليل باقصى ما يمكن والجواب
منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم له
في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه
على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد
وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون عدم دوامه
بعد وفات موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها

ولاعزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفردا ايضا وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء
خلافته بعزل له لم يكن ذلك العزل منفردا عنه وموجبا النقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار
بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلفا مع شركة في الرسالة كيف
والظاهر متروك وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازله الحروف كونه اخا نسبيا و
العام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجية ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني
بقوله وهذا ونفاذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفي النبوة
ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عم
سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة في الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله
انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المرسلين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين
وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول من النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة
بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رض وهي من وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل الجمع ثلثة ووعد الله
حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي
التي وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
وليس الداعي الى ذلك القوم بطلب الاسلام محمد لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من
قبل فقد علم النبي عم من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة
في حيوته عليه ولا عليا لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ولا من بعده من الولاة
والحكام لانه عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا فهو اي ذلك الداعي الذي يجب
باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر
وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله كم
معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون
له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فتكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حقا لعلي ولم
يعنه الامة عليه كما يزعمون لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القران السادس
قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما
يطلب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي تستدلون به على الافضلية كما سياتي ولا من خبر المنزلة الذي هو دليلكم
فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد وتحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر مدة ثلثين سنة بعده موصوفة بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله
وان القائمين به بعدها منهمكون في الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الراشدين الثامن انه عم
استخلف ابا بكر في الصلوة حالة مرضه واقتدى به وما عزله كما تقرر فيبقى بعد مماته فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل

ولذلك قال علي قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا ثم ترتيب امامة الائمة الثلثة يعلم بما ثبت منها
بعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرنا انما كان لاثبات امامة ابي بكر وامامة الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها
منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا
بالذين من بعدي الى آخره وطريقه المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب
هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده في الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن
الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به وللخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي
حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة
غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره في التعيين
ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب وان تساووا
فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما
تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي المقصد الخامس
في افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة علي
لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين واعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو
اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر هو افضل ممن
عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عم ربى عليا وهي
تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر عم الامر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء
سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سياتي الثالث قوله عم لابي الدرداء ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات
وقوله يابى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه
فقال النبي عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر
صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه صوته قال ذلك ثلث مرات السابع قوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن
قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عم وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ
قيل له ما توصي الى ما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم الله بعد نبيهم على خيرهم لهم اي للشيعة ومن وافقهم في بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل عليه
الا على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا

بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى

وانفسكم وجه الاحتجاج انه قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي ودلت عليه الاخبار
الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عم دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس محمد صلعم حقيقة فالمراد
المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فيساويه في كل فضيلة سوى النبوة فيكون
افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عم واخلون
فيه يدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عم حين امدى اليه طاير مشوي اللهم ايتني باحب خلقك اليك يا كل معي
هذا الطير فاتى علي واكل معه الطاير والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه
لا يفيد كونه احب اليه في كل شي لصحة التقسيم بادخال لفظ الكل والبعض فح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شي دون شي فلا يدل
على الافضلية مطلقا الثالث قوله عم في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانهما
باشر قتله فيكون من باشر من اصحابه خيرا منه ومن ساير الخلق وهو باطل اجماعا وايضا مخصوص بالنبي اذ هو
خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا منه ويضعف ح عمومه للباقي وقيل الثواب في الجواب ان عليا هو
قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله عم اخي ووزيري وخير من
اترك بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما
باقي الكلام فانه يدل على انه خير من يتركه قاضيا لدينه ومنجزا لوعده وذلك ان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه او حال من
مفعوله وحينئذ فلا يتناول الكل الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم
منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عم خير
من اتركه بعدي علي واجيب بما مر انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز
الوعد السابع قوله عم فيه انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عايشة رض كنت عند النبي اذ اقبل علي فقال
هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال الحديث اجيب بان السيادة
هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخير لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شي بل في بعض الاشياء الثامن
قوله عم لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه
لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة التاسع انه عم لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على
علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعله لمزيد شفقة عليه للقرابة وزيادة
الالفة والخدمة العاشر قوله عم بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا
يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عم بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما
ثم بعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية الى آخره فتعرض لها المهاجرون
والانصار فقال عم اين علي فقالوا انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على انتفاء هذه الصفة عن ابي بكر
وغيره ويلزم ان يكون افضل ممن عداه فقيل نفي هذا المجموع لا يجب ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان ينتفي كونه
كرارا غير فرار ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تع في حق النبي عم فان الله هو مولاه
وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي رض كما نقله كثير من المفسرين والمولى هو الناصر واختصاص علي بالذكر

الا بد لانه يجعل ان تفسر ونبال
احب خلقه اليه في كل شي او
في بعض الاشياء

بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدا الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على
كونه افضل من غيره فقيل في ليكلم على ان المراد به علي معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من
المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه
والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساواهم النبي عم بالانبياء
المذكورين وهم افضل من ساير الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب بانه تشبيه بعلي لكل واحد من تلك الانبياء
في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين
لمشاركته ومساواته لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الاخرين والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف
الثابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء
على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان
في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد عم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا يدخل
عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره
وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم فيها جميعا فلا يعارضه
نحو افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرايض وعلم القراءة فقط ولقوله تع وتعيها اذن واعية اي
حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما يمدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت
لستة اشهر ونبهه على ان قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل
على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها
فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابن كاشي بان التورية
منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرنا قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شي نزلت ويؤيده ان اول كلامه مشتمل على الغرض والتقدير وليس
يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء
والقدر ما لم يقع مثله في كلام ساير الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع
الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين
تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في درجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود
الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم
بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل
والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج
والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه ما نزل على ما مر وتصدق

ايضا في ليالي صيامه المنذور مما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة
تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين
وتواتر وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة وقال عم حسن الخلق من الايمان
السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيمينه وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الالهية السابع
نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو
طالب اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما
سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو
طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا وهذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا
كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متاخر عن المعروف لتحقيقه
من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت من الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من
غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها اي مرجع الافضلية التي نحن بصددها
الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام
وما اثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن
عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام فكان دايما في منازعة الكفار
واعلاء دين الله في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل
بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست من المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى
فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد
تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها احاد مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب
الثواب موجبا الزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب
غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح
مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم
يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الامدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص
احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع
فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة
فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح
من فضايل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا المقصد السادس
في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فانا من الزم الشافعي حضور درس بعض احاد الفقهاء
والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون وقال جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول
فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام بها

معرفة

معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرايطها
اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر
والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة والكف عن القدح
فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم
تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك
من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون
قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك
في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اي تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم ورأى ذلك
مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها فارجع اليها ان اردت
الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة
للتواتر في قتل عثمان ووقعة جمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب
وهم طايفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء
طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم او وقعت ام لا فباطل لعلمنا بوقوعها قطعا وانت خبير
بان الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتقاد بوقوعها واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب
واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع
من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا نعلم بعدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة
هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علي لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب
الى ان تلك التخطئة لا يبلغ حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا خاتمة للمرصد
الرابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه اخرون والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر
بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين
فاذا اقام قوم سقط عن الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طايفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه وهو
عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الامدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل يجب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا
ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك
حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك

وجب والأولى والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه بلا استنابة
الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب
واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بلا استنابة واذن الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير وكان اجماعا على جوازه ولوجوبه شرط علمه بان ما
يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي
والمنهي شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يجب
ح اظهار الشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال
الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا
الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولاشك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه
تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات
فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره
اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله
رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

تذييل الكتاب

في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عليه السلام بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي
كان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفات النبي عليه السلام على عقيدة وطريقة واحدة الا من كان
يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها
اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عليه السلام قوموا عني
لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش
اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته
حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد
محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية
فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس
حتى سمعوا ما روي عنه عليه السلام ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عليه السلام
وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة
ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى
حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل والصفين ثم اختلافهم ايضا

في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع ودية الاسنان الى غير ذلك من
الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى
تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق
الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة
اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين
ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع
الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا
لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على
جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان
المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود ساير
الاعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف
عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون
بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من
الله اولى باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فيقول لا يصح نسبة مثبتة اليه
مع نسبة النافي وايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس
هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين الا في قولهم بان الله خلق شيئا انكم
والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا للافعال وينسبون القبائح
والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر والخصومة للمقابل بتفويض
الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لم يرد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب
العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح
لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخلو عما هو واجب عليه اصلا فجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات
الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا
بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى
مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح
عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم
بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة
واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعدما طالعوا كتب
الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان

كما قال الجبائي صح

للذات القديمة او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي استناد افعال العباد الى قدرهم وامتناع اضافة الشر
الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا
ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل
لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية منهم
اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قضيتي عثمان وعلي وهم منتسبون الى عمرو بن عبيد
وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب
ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء
مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل
الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة وان اهل الخلدين تنقطع
حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل
هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول
ايضا بحركات لا تنتهي الى آخر بل يصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي المعتزلة بالهذيل جهمي
الآخرة وقيل انه قدري الاولى جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا
هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب
والاضافات وقالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه
لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل
وقالوا ارادته تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني
كلمة كن فتامل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض
عن اولياء الله هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف
عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائتين من اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابرهيم بن سيار
النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بالعباد
في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ان ينقص من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار
وتوهموا ان عليه غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب
من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذ النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم
فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض
كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم بان الاعراض اجسام واخرى
بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر
في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والانتباه

وخلق الشيء صح

بينهما بامر خارج هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة
واحدة على ما هي الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى
كمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتاخر في الكمون والظهور وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القائلين
بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله
العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب
والاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة وقالوا بالطفرة وقالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص
من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة
من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظام فيما ذهبوا اليه وزادوا
عليه ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر
على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي
جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر
بن بشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن بشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس
والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر
بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح
وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يتولد اي يجوز ان يحصل متولدا في الجسم من فعل الغير كما اذا كانت اسبابها من فعله
وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ...... ولو عذبه
لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال لو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا
للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار
هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله تعالى قادر
على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وتجوز ان يقع فعل من الفاعلين
تولدا ومباشرة وقال والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث
القرآن وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا توارث اي لا يورث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق
الاعمال وبالرؤية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة
قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في
قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف
بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا يصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال
هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة
في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر
اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما

الاسواري صح

الآن ولم يحاضر عثمان لم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوة في آخرها وقد افتتحها اولا بشروطها فاول صلوة معصية
منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع والله اعلم الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا وجوزوا خلو
الجوهر عن الاعراض كلها الحابطية هو احمد بن حابط نسب اتباعه الى ابيه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم
وهو الله ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي ياتي
في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها
قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون الحدثية هو فضل الحدثي ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان
مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه
ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم في دار النعيم التي ابتداهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب
وهي النار واطاعه في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصور الانسان
وساير الحيوانات وابتلاهم بالباساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر
كانت صورته احسن والامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوانات في الدنيا في صورة بعد صورة ما
دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية وهو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فيخترعها
الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام
وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انهما من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني والله
سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرا كان او تولدا
بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا بين
سخافة وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى
الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من
النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا
وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل
للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمهم
قدم العالم وكان ثمامة في زمان المامون وكان عنده منزلة الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط من معتزلة بغداد قالوا بالقدر اي
اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة
متصفة بصفات الاجناس حال العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا
لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو
عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعبارته
البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه
عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير الميل اي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبايع مختلفة لها آثار مخصوصة كما يقول

اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب
اليها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة
الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا
قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره
الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة
قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة
الله فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام
وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا
مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلف اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب
التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشاركه ابو هاشم
فيها اي في الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب
العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به وبجواز الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان
استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكم وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها
عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكاذب
عن كذبه بعد ما كان اخرس ولا توبة للزاني عن زناه بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل
ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه
ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه الفرقة
الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما
جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما
بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية
وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المداين
وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو
اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال ابن سبا انه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل
ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض
ويملاها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك
بيعة علي ويكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى
آخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص آخر امامة البيانية قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على
صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان المغيرية
قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق

لخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تع سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على
كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه اي من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع
في البحر النير وابصر فيه ظله فانتزعه اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك
وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر اي الكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم
ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده
له قوله تع كمثل الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين
بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال
الآخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به الجناحية هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح
تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله هذا وقالت
الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيمة واستحلوا المحرمات من الخمر والميسر والميتة والزنا
وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرا منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا
الامامة صارت لمحمد بن علي بن حسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه
بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تع وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا
سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل
امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرايض
والمحرمات فان الفرايض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم
فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه
غلوه في حقه تبرا منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة الانبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء
فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب
افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اي قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب
الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا
المحرمات وترك الفرايض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اي ذهب الى ذلك طايفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين
بقوله تع وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله اليه وفيهم اي في اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل
وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمر بن بنان العجلي الا انهم يموتون
اي يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل
في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدر فيلعنون صاحب الريش يعنون جبرئيل الذمية لقبوا بذلك
لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا لنفسه وقيل بالهيتهما اي قال طايفة منهم بالهية علي ومحمد ولهم
في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالالهية في خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد وعلي وفاطمة

والحسنا

والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر ولا يقولون فاطمة
تحاشيا عن وصمة التانيث الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم قالوا الله جسم ثم اختلفوا فقال
ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلالا من كل جانب وله لون وطعم
ورائحة ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره
اي غير ذاته تع ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة
اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما اي على وجه لا يفضل احدهما على الآخر وارادته حركة هي لا عينه ولا غيره
وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره كما مر
والاعراض لا تدل على الباري انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي
يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل
وحواس خمس انف واذن وعين وفم وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة
بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها اي قبل حدوثها لا حيوة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا
اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تع على العرش تحمله الملايكة وهو اقوى منها اي من الملايكة مع كونه محمولا كالكركي
تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تع نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان
وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور
ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرايض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا
الى محمد اي خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى علي البدائية جوزوا البداء على الله تع اي
جوزوا ان يريد الله تع شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية
والاسحاقية قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لم ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما
في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتاييدات
متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الا ترى
ان النبي عم قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السراير الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب
بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقران باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة
ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تع فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية
والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط
وبالمزدكية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى
وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة
بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن
الامام ويحمل علمه ويحتج به وذو مصة يمص العلم من الحجة اي ياخذ منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاكبرهم داع اكبر هو يرفع

للجواليقي

درجات المؤمنين وحل مأذون يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الإمام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة
وهو خاسهم ومكلب فقد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب إلى الداعي
ككلب الصائد حتى إذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه المكلب إلى الداعي المأذون
ليأخذ عليه العهود وقال الآمدي إنما سموا مثل هذا مكلبا لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من
الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهود وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الإمام
وحزبه وهو سابعهم قالوا كما أن الذي ذكرناه كالسموات والأرضين والبحار وأيام الأسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات
أمر الكل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج بآذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة
في أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه
وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع لأن الغياثية وهم طائفة من المجوس راموا عند
شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه يعود إلى قواعد أسلافهم وذلك أنهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك
وقالوا لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا
ونستدرج به الضعفاء منهم فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله
بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة
أم لا ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة أي دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج أي في
موضع فيه فقيه أو متكلم ثم التأنيس باستمالة كل أحد من المدعوين بما يميل إليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة
فإن كان يميل إلى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وإن كان يميل إلى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل
الأنس به ثم التشكيك في أركان الشريعة كمقطعات السور بأن يقول ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور
وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها أي لم يجب أحدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المني دون البول
وعدد الركعات أي لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين إلى غير ذلك من الأمور التعبدية وإنما
يشككون في هذه الأشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو أمران الأول أخذ
الميثاق منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى وإذ أخذنا من
النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل واحد ميثاقا بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سرا والثاني حواله على الإمام
في حل ما أشكل عليه من الأمور التي ألقاه إليه فإنه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يرقى من درجته وينتهي
إلى الإمام ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله إلى ما دعاه إليه ثم التأسيس
وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سائقة له إلى ما يدعوه إليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة
إلى إسقاط الأعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وحينئذ أي حين إذا آل حال المدعو إلى ذلك يأخذون
في الإباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الإمام والتيمم هو الأخذ
من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى
إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن إفشاء شيء من أسرارهم إلى من ليس من أهله بغير قصد منه

والغسل

۲۰٦

والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي
والمروة علي والميقات الإيناس والتلبية إجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا هو الاتباع الأئمة السبعة والجنة راحة
الأبدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الشرعية وكذا من خرافاتهم ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين
الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب
المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا إنه تعالى أبدع بالأمر العقل وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة
فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال ولن يتم الحركة إلا بآلتها فحدثت
الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطها الطبايع البسيطة العنصرية وبتوسط البسايط حدثت
المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه
واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات
وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها إلى
الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأول إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات وهو الإمام الذي هو
وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر
وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد به الدعوة على أنه الحجة التي يؤدي عن الإمام
الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج إلى المعلم ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر
في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم ثم إنهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور الشرعية وتحصنوا
بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فأظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات
العجماوات بلا انضباط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه وأما الزيدية وهم المنسوبون إلى زيد بن
علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية أصحاب أبي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بأنه شيطان يسكن البحر
قالوا بالنص من النبي عم في الإمامة على علي وصفا لا تسمية وكفروا الصحابة بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي عم والإمامة
بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام كامل واختلفوا في الإمام المنتظر أهو
محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب طائفة منهم إلى ذلك وزعموا أنه لم يقتل أو هو
محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة
أخرى إليه وأنكروا موته أو هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه واجتمع عليه خلق كثير
وقتل في أيام المستعين بالله فذهب إليه طائفة ثالثة وأنكروا قتله السليمانية وهو سليمان بن جرير قالوا الإمامة
شورى فيما بين الخلق وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح المفضول مع وجود الفاضل وأبو بكر وعمر إمامان وإن أخطأت
الأمة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته إلى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هو
بتير الثومي وافقوا السليمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان ومن فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الأصول
إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة وأما الإمامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي وكفروا الصحابة

التام ص

امامة

فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رايهم انه ابنه موسى الكاظم
وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو
الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في اخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب
ايمتهم حتى تمادى بهم الزمان واختلفوا وتشعب متاخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون
ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهولاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها والى سلفية
يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه والى ملتحقة بالفرق الضالة الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية
الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر
الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال عم يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز
ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجاوز وجار وجب ان يعزل او
يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية وهو
بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال ام حرام فهو
كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما
في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غايبا ومنع الاقوال الثلاثة الحكم
وقالوا الاطفال كالاباء ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه بما قال او فعل بخلاف السكر من شراب حرام
وقيل هو اي السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة وهو نافع بن الازرق قالوا
كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه
وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج
وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه او
في البرية عند الله ميزانا وكفرت الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعبد الله بن عباس وساير المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم
في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بحرمة التقية في القول والعمل وجوز قتل اولاد
المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القران ولا حد للقاذف على النساء اي القاذف ان كان امراة
لم تحد لان المذكور في القران هو صيغة الذين وهو للمذكر بل قال الامدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال
دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال الكفار
في النار مع ابائهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هو نجدة بن عامر النخعي وهم
العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا
نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا
لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة
الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما
سوى ذلك والجاهل به معذور فسموا لاجل هذا عاذرية وقالوا اي النجدات لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم

كما عليه السلف م
النبي
بالتحكيم م
مذكور م
بما فعلوه م

ويجوز لهم نصبه اذا راوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير
وخالفوهم في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا
كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار لانهم لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا
بتخليدهم في النار ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى
صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر فيقال
لصاحبه كافر وقيل تزوج المومنة اي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية
الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من
سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم
عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مومن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد
مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد
الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى
اليه اي ترددوا ان ذلك جايز او لا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص
ابن ابي المقدام ثم زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن
عرف الله وكفر بما سواه من رسول وجنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب
يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة
واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابية المذكورة في القران وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب
شرك كبيرة كانت او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القايلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا
ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم اخر السبع من فرق
الخوارج زادوا على النجدات بعلان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرا عنه حتى
يدعى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى
الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي استناد الافعال الى قدرة العباد فيكون الاستطاعة قبل الفعل
وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم
تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولاولاد الاخوة والاخوات اي جوزوا انكاح بنات البنين وبنات
البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص
ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق العجاردة الحمزية وهو حمزة بن ادرك وافقوهم
اي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب
بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة الحازمية وهو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم
انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجي

لغيهم

وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار طاعوا بلا شرك السادسة
الاطرافية هم على مذهب حمزة في رئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اصحاب الاطراف فيما لم يعرفوا من الشريعة
اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل واثبتوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الفعل الى قدرة العباد وفي بعض
النسخ وفي نفي القدر اي المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه
وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية
ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة
الصلتية هو عثمان ابن الصلت وقيل صلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا
من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين لا ولاية
لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن
عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم
من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة
اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بانه توقفوا فيمن هو في دار
التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لا الغنائم والسرقة
من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية وهو معبد بن عبد الرحمن خالفوا الله
الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة
الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة
بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ويجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا الكبيرة
فان مرتكبها كافر لجهله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت
لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها فانها غير موثوق بدوامها فكذا الحكم فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والبناء
وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة يصير ست عشرة و يضم
من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة
اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية
وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من
كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي
اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى
هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له
والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب
عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تع ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية
اصحاب عبيد المكذب زاد على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تع على صورة الانسان لما ورد

اي نفي القدر م

سمي ابو الصلت بالصلت لانه ابنه وهو الصامت بن الصامت يدعى بالصلت وقيل هم اصحاب الصلت

في الحديث من ان الله خلق ادم على صورته الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة
بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان
يقول فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي بالمدينة ام غيره
وحرم الخنزير ولا ادري ما هو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه
ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه
اي القول المذكور عن ابي حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة
رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل
ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان هو التصديق
لا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه
الثوبانية اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسله وبكل ما لا يجوز في العقل
ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ومن قائلهم
على ذلك مروان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء
كلهم اتفقوا على انه تع لو عفا في القيمة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من
هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع
بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام
قرشيا التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار
بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان وكل معصية لم
يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه
بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لاجل الاستخفاف
وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه
خمس فرق للمرجئة الخالصة ومنهم من ضم اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان
الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل
السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة
في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص
الفرد وفرقهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باي شيء كان
فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر
الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا
وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه واولناه بان مراد الصحابة
اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم على هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق

ابن غيلان م

به

على غير مفرح للحروف وبنفع حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة
السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية الجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اى تجبر خالصة بالقول
بالجبر المحض بل هو متوسط بين الجبر والتفويض يثبت للعبد كسبا فى الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية
والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا
لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها وان الله لا يعلم الشىء قبل وقوعه وعلمه
حادث لا فى محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ونحوهما ولو ابدل
القدرة بالحيوة كما ذكره الآمدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان
بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام
وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه
بالحادثات وهم لاختلاف مقالاتهم جعلناهم فرقة واحدة قايلة بالتشبيه وان اختلفوا فى طريقه فمنهم مشبهة
غلاة الشيعة كالسبائية والبنانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القايلة بالتجسيم والحركة
والانتقال والحلول فى الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمى قالوا هو
جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء وجوارح ويجوز عليه الملامسة
والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه فى الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفونى
عن اللحية والفرج وسلونى عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف
وتخفيف الراء فيهم تبدل الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام واقوالهم فى التشبيه
متفقة مختلفة غير انها لا تنتهى الى من يعبأ به ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قال زعيمهم وهو ان الله على
العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لا
بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلف فى البعد منه اى بعد هو ومنهم
من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا
اى ليس متناهيا بل هو غير متناه فى جميع الجهات وقالوا تحل الحوادث فى ذاته وزعموا انه انما يقدر على
اى على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال
وقالوا النبوة والرسالة صفتان قايمتان بذات الرسول سوى الوحى وسوى امر الله بالتبليغ وسوى
المعجزة والعصمة وصاحبها اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجوز عزله
اى عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة
رسول واحد اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين فى عصر
واحد كعلى ومعاوية الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا
الايمان قول فى الذر فى الازل بلى اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الذر حين قال الست بربكم وهو باق
فى الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع فى ذلك الايمان والكلمتان

ليستا بايمان الا بعد الردة فهذه هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم فى النار واما الفرقة الناجية
المستثناة الذين قال النبى عم فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابى فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين
واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة
القايلين لقدمه ووجود البارى خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه
خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للمعتزلة القايلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وساير
صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند له خلافا للباطنية
حيث اثبتوا الهين ولا يحل فى شىء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية
ليس فى حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شىء من صفات النقص
خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئى للمؤمنين فى الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج فى شىء الى شىء ولا يجب عليه شىء ان اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا حد
ولا نهاية وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته والمعاد الجسمانى حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط
والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار فى النار ويجوز العفو عن المذنبين
والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة
واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفى للصانع
القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه به ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات
التى اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم
ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقايل به
مبتدع غير كافر وللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المص ولكن هذا آخر الكلام
من كتاب المواقف ونسأل الله تع ان يثبت قلوبنا على دينه ولا يزيغها بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية
ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر
من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن
توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسايله وتقرير دلايله معرضين عن الاطناب الممل
والايجاز المخل ومشيرين فى بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يتمسك
به فى دفعها من الاجوبة نفع الله تع الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين

الحمد لله على التمام وعلى الرسول افضل السلام اتفق الفراغ من تعليقه
بحمد الله وحسن توفيقه على يد اضعف العباد واحقرهم الراجى الى رحمة ربه
محمد بن خضر بن يوسف عفى الله له ولابائه ولاجداده فى اواخر ربيع الآخر المبارك

بيوم الاحد وقت الضحى الكبرى
تاريخ سنة اربع وخمسين وثمانمائة

